

INDRODUÇÃO	
	Jerome Kohn
P. 07 Primeiro projeto da obra	O primeiro projeto era uma derivação direta de <i>Origens do Totalitarismo</i> , publicado em 1951, que deveria se chamar "Elementos Totalitários no Marxismo", tema não discutido em <i>Origens</i> .
P. 07 Marx - posição	(...) Marx, (...) posição chave que ele ocupa na tradição do pensamento político e filosófico.
P. 07/08 Arendt e o enfoques sobre o Marxismo	Para Arendt, (...) duas coisas inteiramente diferentes: a razão pela qual o marxismo poderia ser usado para moldar uma ideologia totalitária e a libertação de seu próprio pensamento da tradição, que se tornou a verdadeira <i>raison d'être</i> do primeiro dos dois livros planejados.
P. 08 Experiências Políticas	"Introdução na Política", título que indica não um preâmbulo ao estudo da ciência ou teoria política, mas, ao contrário, um <i>fazer entrar (intro-ducere)</i> em autênticas experiências políticas.
P. 08/08 Arendt = ação Vir a público em palavras e ato na companhia de seus pares Criar o novo	A análise do que Arendt entende por ação -vir a público em palavras e atos na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar uma esfera pública (<i>res publica</i> ou república), comprometer-se com e perdoar os outros - desempenha um papel de primeira ordem nestes textos. Nenhuma dessas ações pode ser levada a cabo no isolamento, mas sempre e somente pelos indivíduos em sua pluralidade, o que para Arendt significa em sua condição de seres humanos absolutamente distintos.
P. 09 Experiência da liberdade política Potencial ação	(...), a experiência da liberdade política que Arendt vê como o maior potencial da ação. Daí que a ação, tal como entendida por Arendt, esteja amplamente ausente da tradição do pensamento político e filosófico estabelecido e transmitido por esses pensadores.
P. 09 Preconceitos e filosofia	Cabe notar que esses preconceitos e prejulgamentos que unem as duas metades do livro são enfaticamente considerados por Arendt como originários da autêntica experiência filosófica.
P. 10 Mera administração	Não seria melhor, em benefício da paz e da própria vida, livrarmo-nos da política e da ação política e as substituímos pela mera "administração das coisas", o resultado final da revolução proletária previsto por Marx?
P. 10 Preconceitos Políticos	Se a coragem, a dignidade e a liberdade humanas integram esse significado, podemos então concluir que não é da política em si mesma, mas de seus preconceitos e prejulgamentos, que devemos nos livrar.
P. 10/11 Regimes totalitários	Nos regimes totalitários, como sabemos, as pessoas traíam suas famílias e matavam seus semelhantes não apenas em obediência aos ditames de seus líderes, mas também de acordo com as leis ideológicas que governam o

<p>Ideologias</p> <p>P. 11 Regimes apolíticos</p> <p>P. 11 Pluralidade humana condição da política</p> <p>P. 11 Arendt pensar e agir</p> <p>P. 12 A Promessa Política</p> <p>P. 12 Originalidade do totalitarismo</p> <p>P. 13 Refletir o totalitarismo</p> <p>P. 13/14 Arendt provocou a ira de historiadores, cientistas políticos...</p> <p>P. 14 Totalitarismo</p> <p>P. 14/15 Arendt – Marx não é justificativa para os crimes de Lenin e Stalin</p> <p>P. 17 Kierkegaard Nietzsche Marx se rebelou contra padrões tradicionais de pensamento</p>	<p>"progresso" inevitável da sociedade humana.</p> <p>Arendt compreendeu que todos os regimes que - para o bem ou para o mal, e independentemente de sua origem - têm a pretensão de governar a ação humana a partir de fora são apolíticos e até antipolíticos.</p> <p>(...) pluralidade humana, a condição da política. O julgamento político não é uma questão de conhecimento, pseudoconhecimento ou pensamento especulativo. Ele não elimina riscos, mas afirma a liberdade humana e o mundo que as pessoas livres compartilham. Mais exatamente, ele estabelece a realidade da liberdade humana num mundo comum.</p> <p>(...) a vida do pensar e a vida do agir, a filosofia e a política, (...). A dicotomia entre o pensar e o agir é característica de Arendt como de nenhum outro pensador moderno (...).</p> <p><i>A Promessa da Política</i>, é a sua ênfase na capacidade humana de julgar que torna este título adequado à presente seleção dos textos que ela preparou e não destruiu quando os projetos foram colocados de lado.</p> <p>(...) "a assustadora originalidade do totalitarismo, o fato de que suas ideologias e métodos de governo não tinham precedentes e suas causas desafiavam uma explicação adequada em termos históricos usuais".</p> <p>"As verdadeiras vicissitudes de nossa época só assumirão a sua forma autêntica - ainda que não necessariamente a mais cruel - quando o totalitarismo for coisa do passado."</p> <p>Rejeitando a causalidade como categoria de explicação histórica e substituindo-a pela noção de elementos "subterrâneos" que se <i>crystalizam</i> em uma nova forma de governo, e lançando mão, também, de imagens literárias para exemplificar esses elementos, Arendt despertou a ira de historiadores, cientistas políticos e sociais e também de filósofos. (...) pensar à margem das categorias tradicionais (...).</p> <p>Com toda a sua novidade, o horror da dominação totalitária não era, no entanto, "importado da lua", como ela disse mais de uma vez na década de 1950.</p> <p>Na visão de Arendt, não se podia encontrar em Marx nenhuma justificativa para os crimes dos ditadores bolcheviques Lenin e, especialmente, Stalin, cometidos em seu nome. Ao contrário, era a posição peculiar ocupada por Marx na linha de frente do pensamento político ocidental que permitia a Arendt julgar a tradição, o que ela fez narrando as histórias daqueles que a transmitiram e daqueles que se mantiveram firmes contra ela ou ao menos tentaram fazê-lo.</p> <p>Assim como Kierkegaard e Nietzsche, Marx se rebelou contra os padrões tradicionais de pensamento, mas, na visão de Arendt, também não foi capaz de se libertar deles. A própria libertação de Arendt resultou do advento do totalitarismo, algo inteiramente diferente de tudo que em algum momento eles pretenderam ou previram; e, embora estar liberto da tradição não represente em si mesmo um novo modo de pensar sobre a política, é exatamente disso que se trata.</p>
---	---

<p>P. 17 Marx e Arendt Distinção Labor e trabalho</p>	<p>(...), por certo, que a redução marxiana de todas as atividades humanas à necessidade de labor instigou Arendt a distinguir, em <i>A Condição Humana</i>, labor de trabalho como atividade de construção-de-mundo e de ação como capacidade humana de iniciar algo novo.</p>
<p>P. 18 A vida do Espírito Pensam./ação</p>	<p>(...) <i>A Vida do Espírito</i>, sua obra-prima inacabada publicada postumamente em 1978 — seu mais profundo exame filosófico da complexa distinção entre pensamento e ação, o problema que jaz no cerne da tradição —, Marx aparece raramente e quase sempre negativamente.</p>
<p>P. 20 Desaparecim. Autoridade política</p>	<p>(...) "O Que Era a Autoridade?", no qual argumentava que a autoridade política não apenas desapareceu do mundo moderno, mas também que é algo inteiramente diferente do que se considera que ela seja nos chamados regimes autoritários que surgiram desde o seu desaparecimento e que o marcam.</p>
<p>P. 21 Eichmann em Jerusalém Significado da pluralidade nas atividades de pensar a ação e a política Liberdade e ação humana.</p>	<p>A abismal falta de significado de não pensar a ocuparia em <i>Eichmann em Jerusalém</i> (1963) e nos escritos subseqüentes hoje reunidos em <i>Responsabilidade e Julgamento</i>, e ampliariam e aprofundariam suas reflexões sobre o significado da pluralidade nas atividades espirituais de pensar, querer e julgar. Implícito no plano final de "Introdução na Política" está o apaixonado compromisso de Arendt com a política, que os leitores de <i>A Promessa da Política</i> sentirão em sua explanação sobre a tradição do pensamento político e os conceitos e categorias com que ela busca apreender a política, "imbricados" em seu relato multifacetado da precariedade, mas também da liberdade da ação humana.</p>
<p>P. 22 Fragilidade dos assuntos humanos Direitos???</p>	<p>(...), mas como jovem adulta, judia desarraigada de sua Alemanha nativa, sem nacionalidade e sem direitos, seus olhos se abriram para a <i>fragilidade</i> dos assuntos humanos. (...), pelo fato de os assuntos humanos parecerem descontrolados quando deixados a si mesmos, os filósofos, desde Platão, raramente os levaram a sério.</p>
<p>P. 22 A promessa da liberdade humana é realizada pelos plurais</p>	<p>Uma das coisas mais difíceis que ela logrou compreender era que os grandes pensadores para os quais ela se voltava reiteradamente em busca de inspiração, de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Heidegger, nunca haviam percebido que a promessa da liberdade humana, sincera ou ardilosamente apresentada como o fim último da política, é realizada pelos seres humanos plurais quando e somente quando eles agem politicamente.</p>
<p>P. 23 Complexidade De sua mente</p>	<p>Um modo similar, porém mais sutil, de não perceber o que está em jogo na "dificuldade" do pensamento de Arendt é, eu creio, atribuí-lo à complexidade da sua mente.</p>
<p>P. 23 Há uma teoria política</p>	<p>É preciso perspicácia e perseverança no discernir e esmiuçar seus temas e linhas de pensamento para se chegar a uma teoria política coerente, sem o que a sua alardeada "controversialidade" tende a passar para o primeiro plano.</p>
<p>P. 23 Verdade racional</p>	<p>(...) Arendt rejeitava a teoria de que a verdade racionalmente descoberta corresponde à realidade fenomênica.</p>
<p>P. 24 Kant frustrara a busca do espírito</p>	<p>Para Arendt, Kant frustrara a busca do espírito por verdades metafísicas "além" dos significados particulares das aparências, ou, como ela diz, "a unidade do pensamento e do Ser". Além disso, ela vira a consistência e a conformidade da</p>

por verdades metafísicas.	teoria da verdade ser politicamente pervertida no intento totalitário de fabricar a realidade e a sua verdade ao preço da pluralidade humana.
P. 24 Acontecimento	O crucial para Arendt é que o significado específico de um acontecimento do passado permanece potencialmente vivo na imaginação reprodutiva.
P. 24 Presença do passado	Compartilhar assim experiências vicárias pode ser a maneira mais eficaz de reconciliarmos-nos com a presença do passado no mundo e impedir que nos alienemos da realidade histórica.
P. 24/25 Pensamento e teoria	"Nada de teorias; esqueçam todas as teorias." Ela não queria dizer, ela acrescentou imediatamente, que "parássemos de pensar", pois "pensamento e teoria não são a mesma coisa".
P. 25 Esquecimento Compromete	Ela nos disse que pensar num acontecimento é relembrá-lo, que "caso contrário ele é esquecido" e que esse esquecimento compromete o significado do nosso mundo.
P. 25/26 A política vista a partir do prisma das ideologias inibe a espontaneidade	Ela nos convenceu de que a nossa predileção por enxergar a esfera da política sob o prisma de ideologias - direita, esquerda ou centro - como substitutas dos princípios inspiradores da ação é uma forma de abolir a nossa própria espontaneidade, fora da qual todo tipo de ação é incompreensível, assim como o engenho humano, ao aplicar o conhecimento científico "puro" à tecnologia, já possui os meios de destruir o mundo inteiro.
P. 26 A dor das histórias de Arendt a falta de significados dos Acontecimentos.	As histórias de Arendt eram dolorosas: ela não mediu palavras ao contá-las e exigiu de nós a mesma atitude em nossas réplicas. Não se permitiam quaisquer tipos de desculpas e racionalizações para o que acontecera, embora, curiosamente, a dor que suas histórias causavam era pouco a pouco suplantada por uma crescente percepção da terrível e reiterada falta de significado dos próprios acontecimentos.
P. 26/27 Permanecer espiritualmente no mundo de homens/mulheres	(...), os leitores do presente volume estão diante de um outro gênero de compreensão, no qual permanecer espiritualmente no mundo de homens e mulheres plurais, com sua multiplicidade de significados ou verdades estritamente relativas, é pelo menos tão importante e talvez mais urgente do que reexperimentar os significados dos acontecimentos passados.
P. 27 Mundo humano multiplicidade de visões Compartilhar o mesmo mundo Liberdade	(...), nós julgamos no presente. Como diz Arendt neste volume: "A capacidade de ver a mesma coisa desde várias posições pertence ao mundo humano; trata-se da simples troca da posição que nos foi dada pela natureza por aquela de outra pessoa com quem compartilhamos o mesmo mundo, o que resulta numa verdadeira liberdade de movimento em nosso mundo espiritual que corresponde à nossa liberdade de movimento no mundo físico."
P. 27/28 Pensar e julgar e afetar o mundo.	Por um lado, seu pensamento sobre o passado tem a função de preparar a sua faculdade de julgamento; por outro, Arendt diz de maneira absolutamente explícita que pensar nem sempre requer julgamento para afetar o mundo.
P. 28 Arendt igualdade de pensamento e	Para Sócrates, a ação não é comandada de fora: a lei da não-contradição, cuja descoberta se lhe atribui, governa o seu pensamento e, como "má consciência", também as suas ações. Ninguém antes de Arendt, creio, insistiu tão firmemente

<p>ação em Sócrates Viver de acordo consigo mesmo Influencia o mundo humano.</p>	<p>nessa igualdade de pensamento e ação em Sócrates. O que ela quer dizer é que, no pensamento de Sócrates, isto é, em seu viver de acordo consigo mesmo, a violação de outra pessoa equivaleria a uma auto-violação. Sócrates influencia o mundo humano sem fazer nada, pensamento político moral do mais alto nível que reverbera até o século XX no corpo da obra de Arendt.</p>
<p>P. 29 Arendt Tradição do pensamento político com Platão.</p>	<p>Arendt crê que o início da tradição do pensamento político em Platão se deveu à tragédia político-moral da condenação legal de Sócrates por seus concidadãos. É claro que Platão não iniciou intencionalmente uma tradição, mas foi exatamente isso o que fez o extraordinário poder do seu pensamento ao construir uma "ideocracia", o governo da idéia do bem, na qual não há mais necessidade de persuasão.</p>
<p>P. 29 Platão verdade Transcendente</p>	<p>A verdade transcendente dessa idéia, contemplada pelo filósofo não tanto na solidão como em um mudo espanto, suplantou as muitas verdades relativas que Sócrates buscou incansavelmente trazer à luz questionando seus concidadãos.</p>
<p>P. 29 Platão introduziu o conceito de exercício do poder na esfera política</p>	<p>O que importa para a tradição é que Platão introduziu o conceito de exercício do poder na esfera política, a despeito de ele ter se originado na dominação completamente apolítica sobre os escravos domésticos. Dominar escravos permitia ao senhor deixar a sua residência privada; liberado do cuidado das necessidades da vida, ele podia adentrar o espaço público, a agora, onde circulava entre seus iguais e lhes falava livremente.</p>
<p>P. 30 Pensamento de Sócrates</p>	<p>(...) o pensamento de Sócrates o impediu de fazer e que sua inquirição, sua busca de verdades relativas nas opiniões dos interlocutores, tornou o espaço público e a atividade política que ocorre dentro dele mais verdadeiros.</p>
<p>P. 30 Não existe o ser humano como tal a humanidade</p>	<p>(...) não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, <i>humanos</i>, essa indiferenciação humana comum é a igualdade que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro.</p>
<p>P. 30/31 A verdade destrói a pluralidade</p>	<p>(...) Platão, ao sofrer passivamente - (...) - o recebimento da verdade, destrói a pluralidade que Sócrates experimentava dentro de si -próprio quando pensava e que os outros também experimentavam quando ele parava de pensar consigo mesmo para falar com eles.</p>
<p>P. 31 Platão exercício do poder privado</p>	<p>A introdução, por Platão, do exercício do poder da esfera privada para a pública não é apenas decisiva na fundação da tradição do pensamento político, mas a tentativa de Platão de corrigir a injustiça da morte de Sócrates.</p>
<p>P. 31 Arendt distingue a tradição do pensamento político da história</p>	<p>Arendt distingue nitidamente a tradição do pensamento político da história. A tradição rebaixa a ação política para a categoria meios-fins, a ação como meio necessário para a consecução de um fim mais elevado que ela própria. (...), Arendt nos traz exemplos em que poetas e historiadores antigos, juizes no sentido que ela dá ao termo, falam de "glória" e "grandeza" dos feitos humanos, assim apontando para a liberdade da ação em face da necessidade.</p>
<p>P. 32 Marx colapso da</p>	<p>Arendt vê o colapso da longa e poderosa tradição do pensamento político quando Marx, por assim dizer, suprimiu o seu início com a idéia de que a</p>

<p>tradição do pensamento político – supressão das diferenças</p>	<p>dominação, na qual incluía o governo e o direito, provém de, e estabelece, a desigualdade humana. Não haverá divisão entre dominadores e dominados na futura sociedade sem classes, tampouco haverá qualquer separação entre as esferas pública e privada, e não haverá nada parecido ao que é para Arendt a liberdade política.</p>
<p>P. 32 Marx todos os homens se tornarão filósofos???</p>	<p>Marx encerrou a tradição, mas não partiu dela: os padrões derivados da filosofia são inúteis para o progresso da humanidade; em vez disso, todos os homens se tornarão filósofos quando "as massas se apossarem" da lógica de seu próprio desenvolvimento, habilitando-se assim a realizar o fim preestabelecido de sua ação.</p>
<p>P. 32/33 Filosofia da história pretende racionalidade da historicidade Hegel/Marx</p>	<p>(...), se conhecêssemos de antemão os resultados de nossas ações, estes não apenas justificariam, mas também "santificariam" quaisquer meios de realizá-las. Os objetivos e princípios da ação, assim como apropriada ação, não teriam, então, qualquer significado, e a história seria um processo tão racional e necessário quanto os filósofos da história, Hegel e Marx inclusive, pensam que ela é.</p>
<p>P. 33 Espontaneidade Humana</p>	<p>A espontaneidade humana, politicamente falando, significa que não sabemos os resultados de nossas ações quando agimos e que, se soubéssemos, não seríamos livres.</p>
<p>P. 33 Concepção de que a política é movida, meios de violência.</p>	<p>A consciência, se não a experiência imediata, da força bruta e coercitiva, engendra em muitos de nós a idéia de que a política circula pelo mundo movida pelos meios da violência e, não obstante os discursos de paz e liberdade, tornou-se pouco mais do que um processo automático e descontrolado que malbarata tudo que mais prezamos.</p>
<p>P. 34 Gregos e Romanos compreendem que a guerra de aniquilação não tem lugar na política</p>	<p>Pelos olhos de Homero e Virgílio e por meio de seu próprio juízo, que transita entre eles, a Guerra de Tróia se torna real em sua "tremenda multiplicidade de aspectos" não apenas assistida, mas também "encenada" por todas as partes. Gregos e romanos, por entenderem que a guerra de aniquilação não tem lugar na política — embora, ou talvez porque, os gregos tenham ordenado e os ancestrais dos romanos padecido a Guerra de Tróia —, inventaram duas formas de vida política que o mundo nunca vira, a polis e a república, e dois conceitos de lei.</p>
<p>P. 34 Arendt – toda força destrutiva é antipolítica Destrói o mundo. O mundo destruído não pode ser repostado É humano.</p>	<p>Para Arendt, toda força destrutiva, mesmo quando inevitável, é em si mesma antipolítica: destrói não apenas as nossas vidas, mas também o mundo que está entre elas e as humaniza. Um mundo humano e humanizante não se pode manufaturar, e nenhuma parte dele que tenha sido destruída pode ser jamais repostada. Para Arendt, o mundo não é um produto natural nem criação de Deus; ele só pode surgir por meio da política, que em seu sentido mais amplo é, para ela, o conjunto de condições sob as quais homens e mulheres, em sua pluralidade e sua absoluta diferença, convivem e se aproximam para falar em uma liberdade que somente eles podem mutuamente se conceder e garantir.</p>
<p>P. 35 Arendt fala de um mundo-deserto com</p>	<p>(...), Arendt fala de um mundo-deserto metafórico, com oásis vitais de filosofia e arte, amor e amizade. Esses oásis estão sujeitos à destruição, tanto por parte daqueles que tentam se ajustar às condições da vida no deserto como pelos que tentam escapar do deserto para os oásis. Em ambos</p>

<p>oásis vitais de filosofia, arte, amor e amizade. Sujeito a destruição Devastação</p>	<p>os casos, o mundo-deserto invade e devasta os oásis de suas vidas privadas. O deserto é uma metáfora que não deve ser tomada literalmente como terras baldias ou ermas, concebidas como o produto final da expansão industrial desenfreada que exaure os recursos naturais da Terra, polui seus oceanos, aquece sua atmosfera e destrói sua capacidade de sustentar a vida.</p>
<p>P. 35/36 Deserto perda do nosso mundo.</p>	<p>O deserto é uma metáfora da crescente perda do nosso mundo, com o que Arendt se refere à nossa "dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o eu-mesmo".</p>
<p>P. 36 O deserto ausência política</p>	<p>O deserto é uma metáfora de algo que <i>já</i> existe e, dada a permanente necessidade que tem o mundo de ser renovado, "reiniciado", <i>sempre</i> existe. O deserto não é o resultado da vida política pública, mas de sua ausência.</p>
<p>P. 36 Deserto redução da pluralidade Homem/massa</p>	<p>A metáfora do deserto de Arendt foi selecionada como epílogo desta obra porque o mal destruidor-de-mundo - a redução dos seres humanos plurais a um único homem-massa - que adentrou o mundo com o bolchevismo e o nazismo, e, para Arendt, nunca mais o deixou, é o pano de fundo de seu trabalho.</p>
<p>P. 37 Milagre da ação Ontologicamente Na pluralidade</p>	<p>(...), novos começos podem ainda transformar o deserto num mundo humano. As chances de isso acontecer são imensas, mas o "milagre" da ação está <i>ontologicamente</i> enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares.</p>
<p>P. 37 Homens e mulheres geram poder</p>	<p>Homens e mulheres politicamente reunidos na busca de um objetivo comum geram poder, que, ao contrário da força, provém das profundezas da esfera pública e a sustenta, como diz Arendt, enquanto eles permanecerem associados em discurso e ação.</p>
<p>Jerome Kohn</p>	
<p>A PROMESSA DA POLÍTICA</p>	
<p>P. 43 <i>No momento da ação o bem..</i></p>	<p><i>No momento da ação, para nosso desconforto, revela-se, primeiro, que o "absoluto", aquilo que está "acima" dos sentidos — o verdadeiro, o bom, o belo -, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é.</i></p>
<p>P. 43 <i>A ação depende da pluralidade e catástrofe</i></p>	<p><i>Na medida em que a ação depende da pluralidade dos homens, a primeira catástrofe da filosofia ocidental, que em seus últimos pensadores pretende, em última instância, assumir o controle da ação, é a exigência de uma unidade que por princípio se revela como impossível, salvo sob a tirania.</i></p>
<p>P. 44 <i>A realização da filosofia</i></p>	<p><i>Em outras palavras, a realização da filosofia abole a filosofia, a realização do "absoluto" abole o absoluto do mundo. E assim, finalmente, a realização ostensiva do homem simplesmente abole os homens.</i></p>
<p><i>de Denktagebuch, setembro de 1951.</i></p>	
<p>SÓCRATES</p>	
<p>I</p>	

<p>P. 45 Hegel e a filosofia da Hist.</p>	<p>O que Hegel afirma sobre a filosofia em geral, que "a coruja de Minerva só levanta vôo ao anoitecer", vale somente para uma filosofia da história, ou seja, é verdadeiro para a história e corresponde à visão dos historiadores.</p>
<p>P. 46 Platão e Aristóteles</p>	<p>(...) Platão e Aristóteles vieram a ser o início da tradição filosófica ocidental e que esse início, diferentemente do início do pensamento filosófico grego, ocorreu quando a vida política grega já se aproximava realmente do seu fim.</p>
<p>P. 46 Atenas decadente Politicamente.</p>	<p>(...), um fator de importância e influência tão avassaladora sobre tudo que viria depois do que o fato de Platão e Aristóteles terem escrito no século IV a.C. sob o pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente.</p>
<p>P. 46 Polis/política</p>	<p>Surgiu assim o problema de como o homem, se tem de viver numa polis, pode viver fora da política.</p>
<p>P. 46 Todo pensamento significado no sentido geral realidade.</p>	<p>(...) pensamento e ação. Todo pensamento que não seja o mero cálculo dos meios necessários para se obter um fim pretendido ou desejado, mas se ocupe do significado no sentido mais geral, veio a desempenhar o papel de um "pós-pensamento", isto é, um pensamento posterior à ação que decidiu e determinou a realidade. A ação, por sua vez, foi relegada à esfera sem significado do aleatório e do fortuito.</p>
<p>II</p>	
<p>P. 47 Nascimento de nossa tradição política Morte de Sócrates</p>	<p>Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da polis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates. O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juizes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar da validade da <i>persuasão</i>.</p>
<p>P. 47 Persuasão forma específica da política</p>	<p><i>Peithein</i>, persuasão, era a forma especificamente política do discurso. Os atenienses, que ao contrário dos bárbaros se orgulhavam de conduzir seus assuntos políticos em forma de discurso e sem coação, consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais elevada das artes, a arte verdadeiramente política.</p>
<p>P. 47/48 Sócrates</p>	<p>O argumento principal de Sócrates em sua defesa perante os cidadãos e juizes de Atenas fora o de que seu comportamento era do melhor interesse da cidade.</p>
<p>P. 48 Os filósofos não eram úteis</p>	<p>Em outras palavras, os filósofos não eram úteis à cidade, e a argumentação política não era útil aos amigos. Isto é parte da tragédia testemunhada pelos diálogos de Platão.</p>
<p>P. 48 Verdade platônica oposta a opinião padrões absolutos</p>	<p>A verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à <i>doxa</i>, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria <i>doxa</i> às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou Platão a desdenhar das opiniões e a desejar parâmetros absolutos.</p>
<p>P. 48/49 Platão e a esfera da política</p>	<p>(...) Platão foi o primeiro a usar as idéias com finalidades políticas, isto é, a introduzir parâmetros absolutos na esfera dos assuntos humanos, onde, sem esses parâmetros transcendentais, tudo é relativo.</p>

<p>P. 49 Anti-socratismo de Platão a oposição entre verdade e opinião – não confia na polis</p>	<p>A oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates. Ao não conseguir convencer a cidade, Sócrates havia mostrado que ela não era um lugar seguro para o filósofo, não apenas no sentido de que sua vida não está segura por causa da verdade que ele possui, mas também, e muito mais importante, no sentido de que não se pode confiar na cidade para se preservar a memória do filósofo.</p>
<p>P. 49/50 Platão o filósofo dever ser o governante</p>	<p>Para compreendermos a enormidade do apelo de Platão no sentido de que o filósofo se tornasse o governante da cidade, devemos ter em mente esses "preconceitos" comuns que a polis tem em relação aos filósofos, mas não em relação aos artistas e poetas.</p>
<p>P. 50 Platão e as preocupações do filósofo, assuntos eternos</p>	<p>Platão não negava que a preocupação do filósofo eram os assuntos eternos, imutáveis, não humanos. Mas não achava que isso o incapacitava para desempenhar um papel político. Não estava de acordo com a conclusão da polis de que o filósofo, por não se preocupar com o bem humano, corria permanentemente o risco de tornar-se ele próprio um inútil.</p>
<p>P. 51 A filosofia e sua preocupação com a verdade</p>	<p>A filosofia, a preocupação com a verdade à margem da esfera dos assuntos humanos — e não o amor pelo belo, que por toda parte se fazia representar na polis, nas estátuas e na poesia, na música e nos jogos olímpicos —, levava seus adeptos para fora da polis e os tornava inaptos para ela.</p>
<p>P. 51 Governo para o filósofo – único contemplar a idéia de Bem</p>	<p>Ao reivindicar o governo para o filósofo como o único capaz de contemplar a idéia de Bem, a mais elevada das essências eternas, Platão se opôs à polis em dois sentidos: primeiro, afirmando que a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o colocava sob o risco de se tornar um inútil e, segundo, asseverando que as coisas eternas eram ainda mais "valiosas" do que belas.</p>
<p>P. 51 Platão ideal grego belo e bom</p>	<p>Platão, obviamente, foi guiado pelo proverbial ideal grego <i>kalon k'agathon</i> (o belo e o bom) e é, portanto, significativo que tenha se decidido pelo bom, e não pelo belo.</p>
<p>P. 52 Platão – o Bem é aplicável – Nas Leis ideocracia ideais eternas</p>	<p>A diferença entre o bom e o belo, para nós com certeza e ainda mais para os gregos, é que o bom é aplicável e contém em si mesmo um elemento de uso. Foi somente iluminando a esfera das idéias com a idéia de Bem que Platão pôde lançar mão das idéias para propósitos políticos e, nas Leis, erigir sua ideocracia, onde as idéias eternas foram traduzidas em leis humanas.</p>
<p>P. 52 República discussão filosófica advinda da polis</p>	<p>O que na <i>República</i> aparece como uma discussão estritamente filosófica foi inspirado por uma experiência exclusivamente política - o julgamento e morte de Sócrates - e não foi Platão, mas Sócrates, o primeiro filósofo a ultrapassar a linha demarcada pela polis para o <i>sophos</i>, o homem que se ocupa das coisas eternas, não humanas e não políticas.</p>
<p>P. 52 Polis – filósofo é inútil</p>	<p>A polis não lhe deu ouvidos e exigiu-lhe admitir que era, como todos os <i>sophoi</i>, politicamente um inútil. Como filósofo, porém, ele de fato nada tinha a ensinar aos seus concidadãos.</p>
<p>P. 53 Platão e a tirania</p>	<p>(...) Platão concebeu a sua tirania da verdade, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve</p>

da verdade Sócrates somente o exercício do poder	governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens não podem ser persuadidos. O que a experiência socrática deixara patente é que somente o exercício do poder poderia garantir ao filósofo a imortalidade terrena que a polis deveria assegurar a todos os seus cidadãos.
P. 53 Filósofo e eterno	O filósofo, é verdade, em seu intercuro com o eterno, sentia menos do que qualquer outro a necessidade da imortalidade terrena.
P. 54 Persuasão dirigida à multidão	A principal distinção entre persuasão e dialética é que a primeira é sempre dirigida à multidão (<i>peithein ta plēthē</i>), ao passo que a dialética só é possível como diálogo entre duas pessoas. O erro de Sócrates foi ter se dirigido aos seus juízes na forma da dialética, razão pela qual não foi capaz de persuadi-los.
P. 54 Sócrates insistiu em debater a questão com seus juízes.	Sócrates insistiu em debater a questão com seus juízes como costumava debater sobre todo tipo de coisas com cidadãos atenienses isolados e com seus discípulos; acreditava poder assim chegar a alguma verdade e persuadir os outros de sua validade. Mas a persuasão não provém da verdade; provém das opiniões; e somente a persuasão considera e sabe como lidar com a multidão.
P. 55 Para Sócrates a doxa era a formulação em discurso do que aparece.	Embora seja muito provável que Sócrates tenha sido o primeiro a aplicar sistematicamente o <i>dialegesthai</i> (debater alguma coisa com alguém), ele provavelmente não o via como o oposto, ou mesmo o correlato, da persuasão, e é certo que não opunha os resultados de sua dialética à <i>doxa</i> , opinião. Para Sócrates, como para seus concidadãos, a <i>doxa</i> era a formulação em discurso de <i>dokei moi</i> , ou seja, "aquilo que me parece".
P. 55 O mundo se revela diferente	Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, mas tampouco algo absoluto e válido para todos. A suposição é a de que o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um; (...).
P. 56 Doxa = opinião Explendor e fama Relacionada à esfera política mostrar-se...	A palavra <i>doxa</i> significa não apenas opinião, mas também esplendor e fama. Como tal, ela está relacionada à esfera política, que é a esfera pública na qual todo mundo pode aparecer e mostrar quem é. Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. Este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade da vida doméstica, onde não se era visto nem ouvido pelos outros.
P. 56 Sócrates e a maiêutica	(...) Sócrates chamava de maiêutica, a arte do parto: ele queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em sua <i>doxa</i> .
P. 56 Todo homem sua própria doxa sua abertura...	A importância desse método residia numa dupla convicção: todo homem tem sua <i>doxa</i> , sua própria abertura para o mundo, e Sócrates deve, portanto, começar sempre com perguntas; ele não tem como saber de antemão que tipo de <i>dokei moi</i> , de a-mim-me-parece, o outro possui.
P. 56 A verdade sobre a opinião	Mas, assim como ninguém pode saber de antemão a <i>doxa</i> do outro, ninguém pode saber por si mesmo e sem esforços adicionais a verdade inerente à sua própria opinião.
P. 57 Sócrates tornar	Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades. Seu método era o <i>dialegesthai</i>, trazer ao

<p>a cidade mais verdadeira ajudando os cidadãos a parir suas verdades.</p>	<p>debate, mas essa dialética gera a verdade não pela destruição da <i>doxa</i> ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da <i>doxa</i> em sua própria veracidade. O papel do filósofo, então, não é o de governar a cidade, mas ser o seu "moscardo", tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas.</p>
<p>P. 57 Sócrates maiêutica.</p>	<p>Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado de se ter chegado a esta ou àquela verdade geral.</p>
<p>P. 57 Diálogo entre amigos não neces. Conclusão</p>	<p>É óbvio que esse tipo de diálogo, que não precisa de conclusão para ser significativo, é especialmente apropriado a amigos e mais frequentemente compartilhado por eles. A amizade consiste, de fato, em larga medida, naquele gênero de conversa sobre alguma coisa que os amigos têm em comum.</p>
<p>P. 58 Compartilhar o mundo na amizade Ideal da política socrática</p>	<p>(...), finalmente, no transcurso do tempo e da vida, começar a formar um pequeno mundo próprio que é compartilhado na amizade. Em outras palavras, politicamente falando Sócrates tentava fazer amizades a partir da cidadania ateniense, propósito bastante compreensível numa polis cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, <i>aei aristeuein</i>, cada um tentando o tempo todo provar ser o melhor.</p>
<p>P. 58/59 Aristóteles a comunidade é feita por desiguais</p>	<p>(...) <i>Ética a Nicômano</i> em que Aristóteles explica que a comunidade não é feita de iguais, mas, ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais. A comunidade nasce da equalização, <i>isasthēnai</i>. Essa equalização se dá em todos os intercâmbios, entre o médico e o fazendeiro, por exemplo, e está baseada no dinheiro.</p>
<p>P. 59 A equalização política e não econômica é a amizade</p>	<p>A equalização política, não econômica, é a amizade, <i>philia</i>. O fato de Aristóteles ver a amizade por analogia com a necessidade e a troca tem relação com o materialismo inerente à sua filosofia política, isto é, sua convicção de que a política é, em última instância, necessária devido às necessidades básicas da vida, das quais os homens lutam para se libertar.</p>
<p>P. 59 Comunidade é aquilo que a amizade realiza A amizade é entre amigos.</p>	<p>Comunidade é aquilo que a amizade realiza, e é óbvio que essa equalização tem como aspecto polêmico a diferenciação sempre crescente dos cidadãos inerente à vida agonal. Aristóteles conclui que a amizade, e não a justiça (como sustentou Platão na <i>República</i>, o grande diálogo sobre a justiça), parece ser o laço que une as comunidades. Para Aristóteles, a amizade é mais elevada que a justiça, porque esta já não é necessária entre amigos.</p>
<p>P. 60 Virtude do estadista – compreender a maior quantidade possível de realidades.</p>	<p>Se quiséssemos definir, tradicionalmente, a virtude mais extraordinária do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidades - não de pontos de vista subjetivos, que evidentemente também existem, mas não nos interessam aqui - tal como elas se revelam às várias opiniões dos cidadãos; e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se com os cidadãos e suas opiniões de modo a tornar visível o caráter comum deste mundo.</p>
<p>P. 60 Sócrates e o mundo comum</p>	<p>Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, construído sobre o entendimento da amizade, em que nenhuma governação é necessária.</p>

<p>P. 60 Em desacordo com o mundo</p>	<p>"E melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo." Esta frase é a chave da convicção socrática de que a virtude pode ser ensinada e aprendida.</p>
<p>P. 61 Conhece-te a ti mesmo – saber o que me aparece em minha experiência concreta compreender</p>	<p>Na compreensão socrática, o delfico "conhece-te a ti mesmo" significava: é exclusivamente por meio de saber o que se me aparece - somente a mim e, portanto, para sempre relativo à minha própria existência concreta - que posso compreender a verdade. A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens e, conseqüentemente, não relativa e independente da existência de cada homem, não pode existir para os mortais. Para os mortais, o importante é tornar verdadeira a <i>doxa</i>, ver a verdade de cada <i>doxa</i> e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros.</p>
<p>P. 61 Oráculo de Delfos – Sócrates Limitações da verdade</p>	<p>(...), o oráculo de Delfos distinguiu Sócrates como o mais sábio de todos os homens porque ele havia aceitado as limitações da verdade para os mortais, as limitações impostas pela <i>dokein</i>, aparência, e porque ao mesmo tempo ele, ao contrário dos sofistas, havia descoberto que <i>doxa</i> não era nem ilusão subjetiva nem distorção arbitrária, mas aquilo a que a verdade invariavelmente aderiu.</p>
<p>P. 62 Sócrates é preciso que o homem esteja de acordo consigo mesmo</p>	<p>Para Sócrates, o principal critério para o homem que expressa autenticamente a sua própria <i>doxa</i> era "que ele esteja de acordo consigo mesmo" - que não se contradiga e não diga coisas contraditórias, que é o que a maioria faz apesar do medo de fazê-lo nos afetar a todos. O medo da contradição provém de que cada um de nós, "sendo um", pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (<i>eme emautō</i>) como se fosse dois.</p>
<p>P. 62 Falar consigo,</p>	<p>Só quem já viveu a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser um amigo, de adquirir um outro eu-mesmo.</p>
<p>P. 62 Faculdade do discurso e pluralidade humana</p>	<p>A faculdade do discurso e o fato da pluralidade humana correspondem-se reciprocamente, não apenas no sentido de que eu uso palavras para comunicar-me com aqueles com quem convivo no mundo, mas, ainda mais relevante, no sentido de que, falando comigo mesmo, convivo comigo mesmo.</p>
<p>P. 63 O filósofo na solidão absoluta é lançado a pluralidade em sua singularid.</p>	<p>O filósofo que, na ânsia de escapar à condição humana da pluralidade, o faz na solidão absoluta é ainda mais radicalmente lançado a essa pluralidade inerente a todo ser humano do que qualquer outro, porque é a companhia dos outros que, trazendo-me para fora do diálogo do pensamento, faz-me um novamente - um ser humano único e singular que fala com uma só voz e é reconhecido como tal por todos os outros.</p>
<p>P. 63 A amizade inicia convivência Consigo mesmo</p>	<p>O que Sócrates queria dizer (e que a teoria da amizade de Aristóteles explica de forma mais cabal) é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo. O ensinamento de Sócrates era: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros.</p>
<p>P. 64 Polis esfera público-política</p>	<p>(...) a polis como a esfera público-política na qual os homens realizam a sua plena humanidade, a sua plena realidade como homens, não apenas porque são (como na privacidade da vida familiar), mas também porque <i>aparecem</i>.</p>
<p>P. 64 Aparecer aos</p>	<p>"Seja como gostaria de aparecer aos outros", isto é, apareça a si próprio tal como gostaria de aparecer quando visto pelos outros. Dado que mesmo quando</p>

<p>outros como a si próprio.</p>	<p>está só você não está completamente só, você mesmo pode e deve atestar a sua própria realidade.</p>
<p>P. 65 No diálogo da solidão só comigo estou c/ a humanidade</p>	<p>(...), nos momentos dedicados ao diálogo da solidão, estritamente só comigo mesmo, portanto, não estou totalmente separado dessa pluralidade que é o mundo dos homens e que chamamos, em seu sentido mais geral, de humanidade. Essa humanidade, ou antes, essa pluralidade, já está indicada no fato de que sou dois-em-um.</p>
<p>P. 65 Eu mesmo em sua mutabilidade E humanidade</p>	<p>(...), esse eu-mesmo permanece sempre mutável e um tanto equívoco. E na forma dessa mutabilidade e dessa equívocidade que esse eu-mesmo representa para mim, quando estou só comigo mesmo, todos os homens, a humanidade de todos os homens.</p>
<p>P. 66 Homem pensante e atuante Diálogo</p>	<p>(...), a consciência de que ser o homem ao mesmo tempo pensante e atuante — ou seja, alguém cujos pensamentos invariável e inevitavelmente acompanham os próprios atos - é o que melhora os homens e os cidadãos. O pressuposto subjacente a esse ensinamento é o pensamento, não a ação, porque só no pensamento pode o diálogo do dois-em-um realizar-se.</p>
<p>P. 66 Sócrates o homem é um ser pensante que se Manifesta na forma do discurso.</p>	<p>Para Sócrates, o homem não é ainda um "animal racional", um ser dotado da capacidade da razão, mas um ser pensante cujo pensamento se manifesta na forma do discurso. Até certo ponto essa preocupação com o discurso já existia para a filosofia pré-socrática, e a identidade de discurso e pensamento, que juntos são <i>logos</i>, é, talvez, uma das características mais notáveis da cultura grega. O que Sócrates acrescentou a essa identidade foi o diálogo do eu comigo mesmo como a condição primária do pensamento.</p>
<p>P. 67 Homens são</p>	<p>O critério é o que os próprios homens são quando agem, e não algo externo a eles, como as leis, ou sobre-humano, como as idéias.</p>
<p>P. 67/68 Experiência totalitária eliminar toda a possibilidade e solidão.</p>	<p>Nós, que já tivemos experiências com organizações de massa totalitárias cuja preocupação primordial era eliminar toda possibilidade de solidão — salvo na forma não humana do confinamento solitário —, Podemos atestar que, se não se assegurar às pessoas a possibilidade de estarem algum tempo por menor que seja só consigo mesmas, não apenas as formas seculares de consciência, mas também a totalidade das religiosas, serão abolidas.</p>
<p>P. 68 Atualizar seu diálogo.</p>	<p>Não pode conservar a consciência intacta o homem que não possa atualizar o diálogo consigo mesmo, isto é, que careça da solidão requerida por todas as formas de pensamento.</p>
<p>P. 69 Sócrates e a verdade</p>	<p>(...), Sócrates, não obstante suas reiteradas alegações de não possuir qualquer verdade que pudesse ser ensinada, já devia aparecer, de uma ou outra forma, um perito em verdade.</p>
<p>P. 69 Conflito entre filosofia e polis</p>	<p>Para dizê-lo de outro modo, o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a polis, eclodiu porque Sócrates quis - em vez de desempenhar um papel político - tornar a filosofia relevante para a polis.</p>
<p>P. 69/70 Aristóteles – o filósofo não mais</p>	<p>Com Aristóteles começa a época em que o filósofo não mais se sente responsável pela cidade, e isto não apenas no sentido de que a filosofia já não tem qualquer tarefa especial a cumprir na esfera da política, mas também no</p>

<p>se sente responsável pela cidade.</p>	<p>sentido muito mais amplo de que o filósofo tem menos responsabilidade por ela do que qualquer de seus concidadãos - dos quais o modo de vida do filósofo é diferente.</p>
<p>P. 70 Sócrates obedecia as leis Aristóteles abandonou</p>	<p>Enquanto Sócrates, por se sentir responsável pela cidade, obedecia às leis que, mesmo erradamente, acabaram por condená-lo, Aristóteles, sob a ameaça de um julgamento semelhante, abandonou Atenas prontamente e sem nenhum remorso. Os atenienses, teria dito ele, não deviam pecar duas vezes contra a filosofia.</p>
<p>P. 70 Filosofia Política expressa a atitude do filósofo</p>	<p>(...) toda filosofia política expressa antes de tudo a atitude do filósofo para com as questões práticas dos homens, <i>pragmata tōn anthrōpōn</i>, às quais ele próprio pertence; e que essa atitude expressa e envolve ela mesma a relação entre a experiência especificamente filosófica e a nossa experiência quando nos movemos entre os homens.</p>
<p>P. 71 O conflito entre a filosofia e os assuntos práticos dos homens é o conflito do filósofo.</p>	<p>O filósofo, embora perceba algo que é mais do que humano, que é divino (<i>theion ti</i>), segue sendo homem, de modo que o conflito entre a filosofia e os assuntos práticos dos homens é, em última instância, um conflito interior do próprio filósofo. Foi este o conflito que Platão racionalizou e generalizou como o conflito entre corpo e alma: ao passo que o corpo habita a cidade dos homens, o divino que a filosofia percebe é visto por algo que é ele próprio divino — a alma - e de alguma forma separado dos assuntos práticos dos homens.</p>
<p>P. 72 Política e filosofia</p>	<p>Ditados como os que dizem que só os que sabem obedecer estão aptos a comandar ou que só os que sabem governar a si próprios têm legitimidade para governar os outros têm suas raízes na relação entre política e filosofia.</p>
<p>P. 73 Platão e a doxa Aquilo que parece, as imagens – realidade mudança</p>	<p>(...), para Platão, eram as distorções da <i>doxa</i>, e ele podia usar metáforas tomadas exclusivamente da visão e da percepção visual, porque a palavra <i>doxa</i>, ao contrário da nossa "opinião", tem uma forte conotação de coisa visível. As imagens na parede para as quais os habitantes da caverna ficam olhando são suas <i>doxai</i>, o que e como as coisas lhes parecem. Para vê-las como realmente são, eles têm de dar uma reviravolta, isto é, mudar de posição, porque, como já vimos, toda <i>doxa</i> depende da posição da pessoa no mundo e a ela corresponde.</p>
<p>P. 74 O filósofo e o senso comum</p>	<p>O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para se orientar no mundo comum a todos e, ainda mais, porque o que ele abriga em seus pensamentos contradiz o senso comum do mundo.</p>
<p>P. 75 Alegoria da caverna – como a política se parece do ponto de vista da filosofia.</p>	<p>A alegoria da caverna é, pois, concebida para descrever não exatamente como a filosofia se parece do ponto de vista da política, mas como a política, a esfera dos assuntos humanos, se parece do ponto de vista da filosofia. E seu propósito é descobrir, na esfera da filosofia, parâmetros apropriados para uma cidade de habitantes da caverna, é certo, mas também para habitantes que, embora na escuridão e na ignorância, formaram suas próprias opiniões a respeito dos mesmos temas do filósofo.</p>
<p>P. 75/76 Platão – perigos que o filósofo que retornou</p>	<p>Uma vez mais, no final da história, Platão menciona de passagem os perigos que aguardam o filósofo que retornou e conclui desses perigos que o filósofo - mesmo desinteressado dos assuntos humanos — deve assumir o exercício do poder no mínimo por medo de ser governado pelo ignorante.</p>

<p>P. 76 <i>Teeteto</i> <i>Diálogo da</i> <i>diferença entre</i> <i>espisteme e doxa</i></p>	<p>(...) <i>Teeteto</i> — diálogo sobre a diferença entre <i>epistēmē</i> (conhecimento) e <i>doxa</i> (opinião) -, quando Platão define a origem da filosofia: <i>mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē</i> (pois espanto é do que o filósofo mais padece; pois não há outro começo da filosofia que não o espanto...).</p>
<p>P. 76 Sétima Carta Platão seus temas</p>	<p>E a segunda está na Sétima Carta, quando Platão fala das coisas que são para ele as mais sérias (<i>peri hōn egō spoudadzō</i>), isto é, não exatamente a filosofia tal como a entendemos, mas seus eternos tema e fim).</p>
<p>P. 77 <i>Thaumadzein</i> <i>Phatos</i> Padecimento</p>	<p><i>Thaumadzein</i>, o espanto com o que é como é, para Platão, é um <i>pathos</i>, algo que se padece e, como tal, completamente distinto de <i>doxadzein</i>, formar uma opinião sobre algo. O espanto que o homem padece ou que lhe cabe não pode ser relatado em palavras por ser demasiado geral para as palavras.</p>
<p>P. 77 Mudo espanto</p>	<p>A idéia de que esse mudo espanto é o início da filosofia se tornou um axioma tanto para Platão como para Aristóteles.</p>
<p>P. 77 Aristóteles: a verdade última esta além das palavras.</p>	<p>Para Aristóteles, não menos do que para Platão, a verdade última está além das palavras. Na terminologia de Aristóteles, o recipiente humano da verdade é <i>nous</i>, o espírito, cujo conteúdo não tem <i>logos</i> (<i>hōn ouk esti logos</i>). Do mesmo modo como Platão opunha <i>doxa</i> a verdade, Aristóteles opõe <i>phronēsis</i> (percepção política) a <i>nous</i> (espírito filosófico).</p>
<p>P. 77/78 A filosofia e suas afirmações distingue-se das afirmações científicas. Elas tem em comum a impossibilidade respondidas.</p>	<p>A generalidade específica das afirmações filosóficas, que as distingue das afirmações científicas, provém dessa experiência. A filosofia como disciplina especial - e na medida em que permaneça como tal - nela se baseia. E, tão logo aquele estado de mudo espanto se traduza em palavras, não começará por afirmações, mas formulará, em infinitas variações, o que chamamos de perguntas finais - o que é ser? Quem é o homem? Qual o sentido da vida? etc. -, todas as quais têm em comum a impossibilidade de ser respondidas cientificamente. A afirmação de Sócrates "Sei que nada sei" expressa em termos de conhecimento essa ausência de respostas científicas.</p>
<p>P. 78 Experiência do não saber é condição humana</p>	<p>E da experiência concreta de não-saber, na qual se revela um dos aspectos básicos da condição humana na Terra, que surgem as perguntas finais — não do fato racionalizado e demonstrável de que existem coisas que o homem não sabe - (...).</p>
<p>P. 78 O homem um fazedor-de- perguntas... perder esta capacidade é perder-se...</p>	<p>Ao fazer as perguntas finais, as perguntas irrespondíveis, o homem se estabelece como um ser fazedor-de-perguntas. Esta é a razão pela qual a ciência, que faz perguntas respondíveis, deve sua origem à filosofia, origem que continua sendo a sua fonte permanente no transcurso das gerações. Se um dia perdesse a sua faculdade de fazer perguntas finais, o homem perderia, por essa mesma razão, a sua faculdade de fazer perguntas respondíveis.</p>
<p>P. 78 Filosofia</p>	<p>No que toca à filosofia, se é verdade que ela começa com a <i>thaumadzein</i> e termina sem palavras, então ela termina exatamente onde começou.</p>
<p>P. 79 Filósofos e a</p>	<p>E a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão não é de forma alguma - como Platão já assinalou - que a maioria nada sabe do</p>

<p>multidão.</p> <p>P. 79 Doxa é o oposto da verdade</p>	<p><i>pathos</i> do espanto, mas que se recusa a padecê-lo.</p> <p><i>Doxa</i>, (...), pode se tornar o oposto da verdade, porque <i>doxadzein</i> é, de fato, o contrário de <i>thaumadzein</i>. Ter opiniões é um mau caminho no que toca àqueles temas que só conhecemos em mudo espanto com o que é.</p>
<p>P. 79 Nietzsche</p>	<p>(...) Nietzsche (...) o filósofo é o homem ao redor de quem coisas extraordinárias acontecem o tempo todo —, (...).</p>
<p>P. 80 Conflitos com o filósofo se estabelecem a partir do senso comum</p>	<p>De conseqüências ainda mais graves, porém, é o outro conflito que ameaça a vida do filósofo. Dado que o <i>pathos</i> do espanto não é estranho ao homem, mas, ao contrário, uma das características mais gerais da condição humana, e dado que a saída, para a maioria, é formar opiniões onde elas não são apropriadas, o filósofo entrará fatalmente em conflito com essas opiniões, que considera intoleráveis.</p>
<p>P. 81 Solidão – diálogo espiritual de dois-em-um Condição do filosofar</p>	<p>A solidão, ou o diálogo espiritual do dois-em-um, é parte do ser e do conviver, e nessa solidão também o filósofo não pode deixar de formar opiniões; também ele chega à sua própria <i>doxa</i>. O que o distingue de seus concidadãos não é que ele possui uma verdade especial da qual a multidão é excluída, e sim que ele está sempre disposto a padecer o <i>pathos</i> do assombro, evitando, dessa forma, o dogmatismo dos meros detentores de opiniões.</p>
<p>P. 82 A política para a filosofia, esfera das necessidades humanas.</p>	<p>Mas esse desenvolvimento tem tido uma relevância ainda maior para a filosofia política propriamente dita. A política tornou-se, para o filósofo — quando ele não a considera como inferior à sua dignidade —, a esfera em que as necessidades elementares da vida humana são tratadas e à qual se aplicam parâmetros filosóficos absolutos.</p>
<p>P. 83 Vivemos hoje num mundo em que nem mesmo o senso comum faz sentido.</p>	<p>Vivemos hoje num mundo em que nem mesmo o senso comum faz sentido. O colapso do senso comum no mundo atual indica que a filosofia e a política, apesar de seu antigo conflito, tiveram o mesmo destino. E isso significa que o problema da filosofia e da política, ou a necessidade de uma nova filosofia política que possa dar à luz uma nova ciência política, está novamente na ordem do dia</p>
<p>P. 84 Solidão</p>	<p>Terão de aceitar com algo mais do que resignação para com a fraqueza humana o fato de que "não é bom para o homem estar sozinho".</p>
<p>A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO</p>	
<p>P. 87 O senso comum esfera pública</p>	<p>(...) o senso comum opera principalmente na esfera pública da política e da moral, e é essa esfera que deve sofrer quando o senso comum e seus juízos triviais já não funcionam, já não fazem sentido.</p>
<p>P. 87 Origem do senso comum – romano Assun. Públicos</p>	<p>Historicamente, o senso comum é tão romano em sua origem quanto a tradição. Não que gregos e hebreus não tivessem senso comum, mas só os romanos desenvolveram-no até que ele se tornasse o parâmetro mais elevado na administração dos assuntos público-políticos.</p>
<p>P. 87/88 Os juízos do</p>	<p>Os juízos do senso comum impostos pela tradição extraíram e preservaram do passado tudo que foi conceptualizado pela tradição e era ainda aplicável</p>

<p>senso comum impostos pela tradição Método prático de rememoração</p>	<p>às presentes condições. Esse método "prático" de rememoração baseado no senso comum não exigiu nenhum esforço, mas nos foi outorgado no mundo comum como nosso legado. Conseqüentemente, sua atrofia causou de imediato uma atrofia na dimensão do passado e deu início ao lento e irresistível movimento de superficialidade que estende o véu da falta de significado sobre todas as esferas da vida moderna.</p>
<p>P. 88/89 História e tradição são diferentes</p>	<p>O fim da nossa tradição não é, obviamente, o fim da história nem do passado, falando de modo geral. História e tradição não são a mesma coisa. A história tem muitos finais e muitos começos, sendo cada um de seus finais um novo começo e cada um de seus começos um ponto final no que havia antes.</p>
<p>P. 89 Moderna consciência histórica A partir do século XVIII</p>	<p>A moderna consciência histórica - e é muito duvidoso que qualquer período do passado tenha conhecido algo similar — começou e encontrou sua expressão definitiva quando, há não mais de dois séculos, a antiga prática de numerar os séculos a partir de um ponto inicial, a fundação de Roma, por exemplo, ou o nascimento de Cristo, foi abandonada em favor da numeração para a frente e para trás do ano I (cf. Cullmann, <i>Christ and Time</i>, Filadélfia, 1950).</p>
<p>P. 89 Cronologia</p>	<p>Com sua cronologia, a era moderna estabeleceu uma espécie de imortalidade terrena potencial para a humanidade.</p>
<p>P. 90/91 Fragilidade da ação humana exige o louvor como forma de permanência</p>	<p>O louvor é necessário devido à fragilidade da ação humana, que, única dentre todos os tipos de realizações humanas, é ainda mais efêmera do que a própria vida — totalmente dependente da rememoração no louvor dos poetas e nos relatos dos historiadores, cujas obras, embora ainda não consideradas maiores do que os próprios feitos, eram sempre reconhecidas como portadoras de mais permanência.</p>
<p>P. 91 Aquiles precisava do poeta que vê no passado o que é digno de ser contado no presente no futuro – política Valid. Universal.</p>	<p>O herói, o "fazedor de grandes feitos e orado'- de grandes palavras", como foi chamado Aquiles, precisava do poeta- não o profeta, mas o vidente - cujo dom divino vê no passado o que é digno de ser contado no presente e no futuro. Esse passado da Grécia anterior à polis é a fonte do vocabulário político grego que ainda sobrevive em todas as línguas européias; mas a tradição da filosofia política, tendo começado no momento em que se iniciava a decadência da vida da polis grega, não podia senão formular e categorizar essas primeiras experiências nos termos da polis, daí resultando que a nossa palavra "política" deriva e denota essa forma absolutamente específica de vida política, outorgando-lhe uma espécie de validade universal.</p>
<p>P. 92 Feitos humanos Grandeza</p>	<p>O cerne da questão é que os feitos humanos eram tidos como portadores de uma grandeza específica toda sua, de tal modo que nenhum "fim", nenhum <i>telos</i> último, era necessário e sequer podia ser usado para justificá-los.</p>
<p>P. 92 Imortalidade da grandeza do homem.</p>	<p>Nem a mortalidade do homem nem a fragilidade dos assuntos humanos eram ainda argumentos contra a grandeza do homem e a grandeza potencial de seus empreendimentos. A glória, essa possibilidade especificamente humana de imortalidade, era própria a tudo que revelava grandeza.</p>
<p>P. 92/93 Registro do que devia ser salvo do esquecimento.</p>	<p>Ao registrar o que devia ser salvo do esquecimento para a posteridade devido à sua grandeza, sua preocupação não era o cuidado do historiador moderno em explicar e apresentar um fluxo contínuo de acontecimentos. Tal como os poetas, eles narravam suas histórias em prol da glória humana; sob esse aspecto, a</p>

<p>Os gregos narravam suas histórias em prol da glória humana Poesia e história</p>	<p>poesia e a história ainda têm essencialmente o mesmo objeto, a saber: as ações dos homens, que determinam suas vidas e nas quais reside a sua boa ou má fortuna (...). A percepção de que a grandeza humana não pode se revelar em outro lugar senão no fazer e no sofrer é ainda visível na noção de "grandeza histórica" de Burckhardt e sempre esteve presente na poesia e no drama.</p>
<p>P. 93 O estadista moderno cuja função não é agir mas impor regras</p>	<p>(...) nossa tradição de pensamento político, que começou depois que o ideal do herói, o "fazedor de grandes feitos e orador de grandes palavras", deu lugar ao ideal do estadista como legislador cuja função não era agir, mas impor regras permanentes às circunstâncias cambiantes e aos assuntos instáveis dos homens de ação.</p>
<p>P. 94 Polís e civitas. Ação humana</p>	<p>Em agudo contraste com o início do período anterior à polis e com a experiência da polis na história grega está a experiência romana, segundo a qual a ação política consiste na fundação e preservação de uma <i>civitas</i>.</p>
<p>P. 94/95 A história romana incorporou a experiência política o caráter sagrado.</p>	<p>(...), a história romana incorporou a experiência política não grega do caráter sagrado da casa e da família com o qual homérico de Heitor, sua despedida de Andrômaca e sua morte, que, ao contrário da de Aquiles, não foi para a sua própria glória imortal, mas em sacrifício à cidade, sua família e seu lar, em suma, a tudo que mais tarde foi circunscrito pela palavra <i>pietas</i>, a piedade reverente pelos deuses domésticos (os <i>penates</i>) da família e da cidade, verdadeiro conteúdo da religião romana.</p>
<p>P. 95 A polis grega e Roma</p>	<p>É por ter a experiência grega da colonização se tornado o acontecimento político central para os romanos que, ao contrário das polis, Roma foi incapaz de repetir a sua própria fundação por meio do estabelecimento de colônias.</p>
<p>P. 95 Roma fundada para eternidade Romanos atividade política e religiosa</p>	<p>Toda a história de Roma está baseada nessa fundação como um começo para a eternidade. Fundada para a eternidade, até mesmo para nós Roma continua sendo a única Cidade Eterna. Essa santificação do esforço gigantesco, quase sobre-humano e, conseqüentemente, legendário, de fundação, do estabelecimento de um novo lar e uma nova casa, tornou-se a pedra angular da religião romana, na qual as atividades política e religiosa eram uma coisa só.</p>
<p>P. 96 Os deuses romanos moravam nos templos</p>	<p>A religião era a força que protegia a fundação concedendo aos deuses um lugar de moradia entre os homens. Os deuses romanos moravam nos templos de Roma, ao contrário dos gregos, que, embora protegessem as cidades dos homens e nelas pudessem morar temporariamente, tinham a sua própria casa no Olimpo, longe das casas dos mortais.</p>
<p>P. 96 Romanos tradição sagrada</p>	<p>Essa religião romana, baseada na fundação, tornou obrigação sagrada preservar tudo que fosse transmitido pelos ancestrais, os <i>maiores</i>. A tradição assim se tornou sagrada (...).</p>
<p>P. 96 Tradição preserv/transmit. Autoridade.</p>	<p>Ela preservava e transmitia a autoridade, que se baseava no testemunho da sagrada fundação pelos ancestrais. Religião, autoridade e tradição tornaram-se, pois, inseparáveis, expressando a sagrada força de coerção de um início de autoridade a que se permanecia vinculado pela força da tradição.</p>
<p>P. 96 Força do espírito romano se</p>	<p>Mas a plena força do espírito romano, ou a força de uma fundação segura o bastante para a edificação de comunidades políticas, só se revelou depois da queda do Império Romano, quando a nova Igreja Cristã se tornou tão profunda-</p>

<p>manifesta com a Igreja Católica</p>	<p>mente romana que reinterpreto a ressurreição de Cristo como a pedra angular sobre a qual uma outra instituição permanente seria fundada.</p>
<p>P. 97 Igreja Cristã Política romana</p>	<p>A Igreja Cristã, instituição pública que herdou a concepção política romana de religião, foi capaz de superar a forte tendência anti-institucional do credo cristão tão presente no Novo Testamento.</p>
<p>P. 97 Igreja mantém intacto a trindade romana religião, autoridade e tradição Espírito romano</p>	<p>Por ter mantido, em seu papel de nova protetora do Império Romano, intacta a trindade essencialmente romana religião, autoridade e tradição, a Igreja pôde finalmente se tornar a herdeira de Roma e oferecer aos homens "membros da Igreja Cristã o sentido de cidadania que Roma e a municipalidade já não podiam lhes oferecer" (R.H. Barrow, <i>The Romans</i> [1949], p. 194). O fato de essa fórmula ter sobrevivido intacta no medievo cristão por meio da simples troca da fundação de Roma pela fundação da Igreja Católica é, talvez, o maior triunfo do espírito romano.</p>
<p>P. 98 Equívoco do pensamento político acreditar que a autoridade sobreviverá ao declínio da religião instit.</p>	<p>E é um equívoco da tendência autoritária no pensamento político acreditar que a autoridade possa sobreviver ao declínio da religião institucional e à quebra de continuidade da tradição. Todas três foram condenadas quando, com o início da era moderna, a velha crença no caráter sagrado da fundação num passado longínquo deu lugar à nova crença no progresso e no futuro como um progresso infundável cujas ilimitadas possibilidades podiam não apenas ser jamais vinculadas a qualquer fundação passada, mas também interrompidas e frustradas em sua ilimitada potencialidade por qualquer nova fundação.</p>
<p>P. 98 Dominar e ser dominado – da esfera privada para a pública</p>	<p>A transformação, antes mencionada, da ação em dominar e ser dominado - isto é, os que ordenam e os que cumprem ordens - produz-se inevitavelmente quando o modelo para se compreender a ação é extraído da esfera privada da vida doméstica e transposto para a esfera público-política, onde a ação propriamente dita se dá apenas como atividade entre <i>pessoas</i>.</p>
<p>P. 99 Platão – sua concepção de “exercício do poder” tem suas fontes na experiência privada.</p>	<p>O conceito de exercício do poder, tal como encontrado em Platão e como se tornou autoridade na tradição do pensamento político, tem duas fontes distintas na experiência privada. Uma foi a experiência que Platão compartilhou com os gregos, segundo a qual o exercício do poder consistia primordialmente em dominar escravos e se expressava como a relação senhor-escravo de mandar e obedecer. Outra foi a necessidade "utópica" do filósofo de se tornar o governante da cidade, isto é, de impor à cidade "idéias" que só podem ser concebidas na solidão.</p>
<p>P. 100 Revolução orgulho e grandeza da fundação. Respeito romana pela fundação.</p>	<p>Seja qual for o entusiasmo que a própria palavra "revolução" despertava outrora nos corações dos homens derivava do orgulho e do sentimento de reverência pela grandeza da fundação, ao passo que a razão pela qual a experiência da fundação pouco influenciou a nossa tradição de pensamento político — apesar da avassaladora influência de Roma sobre nossos conceitos de tradição e autoridade — é, <i>paradoxalmente</i>, o respeito romano pela fundação onde quer que ela esteja.</p>
<p>P. 100/101 Roma -fundação com acontecim. Único.</p>	<p>Sem a santificação romana da fundação como acontecimento único, a civilização grega, incluindo a filosofia grega, nunca teria se convertido em fundação de uma tradição, ainda que fosse preservada de um modo não coercitivo e não impositivo pelos esforços dos eruditos de Alexandria.</p>

<p>P. 101 Nossa tradição aceitação romana da filosofia grega.</p>	<p>A nossa tradição propriamente dita começa com a aceitação romana da filosofia grega como a fundação coercitiva inquestionável e autorizada do pensamento, o que impossibilitou Roma de desenvolver uma filosofia, mesmo uma filosofia política, e deixou, conseqüentemente, a sua própria experiência especificamente política sem interpretação adequada.</p>
<p>P. 101 A filosofia é antritradicional</p>	<p>Diferentemente da política, onde a trindade tradição, autoridade e religião tem uma base autêntica na experiência de fundação e preservação da civitas, a filosofia é, por assim dizer, antitradicional por natureza.</p>
<p>P. 102 Filosofia Política presa a tradição</p>	<p>Onde e quando alcançou verdadeira grandeza, a filosofia teve de quebrar até mesmo a sua própria tradição, o que não se pode dizer do pensamento político, daí resultando que a filosofia política se tornou mais presa à tradição do que qualquer outro ramo da metafísica ocidental.</p>
<p>P. 103/104 A incerteza da ação – filosofia antiga e os assuntos hum.</p>	<p>A incerteza da ação, no sentido de que nunca sabemos realmente o que estamos fazendo quando começamos a atuar dentro da rede de inter-relacionamentos e dependências recíprocas que constituem a esfera da ação, foi considerada pela filosofia antiga como o supremo argumento contra a seriedade dos assuntos humanos.</p>
<p>P. 104 Kant e Hegel Astúcia da razão a história é feita pelos homens que não sabem...</p>	<p>(...); para Kant e Hegel, uma força secreta operando por trás dos homens, o "ardil da natureza" ou a "astúcia da razão", era um deus <i>ex machina</i> necessário para explicar que a história, que é feita por homens que nunca sabem o que estão fazendo e sempre acabam desencadeando algo diferente do que pretendiam e queriam que acontecesse, pode ainda fazer sentido e ainda é portadora de significado.</p>
<p>P. 104/105 Jesus – capacidade humana de perdoar – ação humana escapa a nossa capacidade de previsão.</p>	<p>Jesus encontrou esse remédio na capacidade humana de perdoar, que é igualmente baseada na idéia de que na ação nós nunca sabemos o que estamos fazendo (Lucas 23:34); portanto, já que não podemos parar de agir ao longo de nossa vida, também nunca devemos parar de perdoar (Lucas 17:8-4). Jesus chegou a negar explicitamente que perdoar é prerrogativa exclusiva de Deus (Lucas 5:21-24) e ousou pensar que a misericórdia de Deus para com os pecados dos homens pode depender, em última instância, da boa vontade do homem para perdoar as transgressões dos outros (Mateus 6:14-15).</p>
<p>P. 105 O perdão busca o impossível, desfazer o que foi feito – um novo começo Tragédia...</p>	<p>(...) o perdão busca o aparentemente impossível, desfazer o que foi feito, e ele consegue forjar um novo começo onde começos já não parecem possíveis. O homem não sabe o que faz com relação aos outros, poder fazer o mal pretendendo fazer o bem e vice-versa e mesmo assim querer da ação a mesma concretização de desígnios que marca seu império no intercuro com as coisas naturais, materiais, tem sido o grande tópico da tragédia desde a antigüidade grega.</p>
<p>P. 105 Elemento trágico da ação</p>	<p>A tradição nunca perdeu de vista esse elemento trágico de toda ação nem deixou de entender, embora em geral em contextos não políticos, que o perdão é uma das maiores virtudes humanas.</p>
<p>P. 105/106 Perda da tradição política fazer e perdoar</p>	<p>O que se perdeu na tradição do pensamento político e sobreviveu somente na tradição religiosa, onde permaneceu válido para os <i>homines religiosi</i>, foi a relação entre fazer e perdoar como elemento constitutivo do intercuro entre homens atuantes, novidade especificamente política, por oposição à</p>

<p>Entre homens atuantes Anistia</p>	<p>religiosa, dos ensinamentos de Jesus. (A única expressão política encontrada pelo perdão foi o direito puramente negativo de anistia, prerrogativa dos chefes de Estado de todos os países civilizados.)</p>
<p>P. 106 O perdão é a única ação estritamente humana resultante da ação humana</p>	<p>O perdão é a única ação estritamente humana que liberta a nós e aos outros da cadeia e padrão de conseqüências que toda ação humana engendra; como tal, o perdão é uma ação que garante a continuidade da capacidade de agir, de começar de novo, a todo ser humano; sem perdoar e ser perdoado, nos pareceríamos com os personagens de contos de fada que são eternamente castigados com a realização dos desejos que lhes são concedidos.</p>
<p>P. 107 Santo Agostinho Todo ser humano é um novo começo</p>	<p>(...) frase de Agostinho: <i>Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fuit</i>, "Para que houvesse um começo, o homem foi criado antes de todos", que vincula a ação, a capacidade de começar, ao fato de que todo ser humano já é por natureza um novo começo nunca antes revelado nem visto no mundo.</p>
<p>P. 107 Nietzsche homem – animal capaz de prometer.</p>	<p>Esse tipo de incompatibilidade é talvez mais notável em Nietzsche, que, ao discutir a vontade de poder, definiu certa vez o homem como "o animal capaz de prometer" sem se dar conta de que essa definição é mais impregnada de uma verdadeira "transvaloração de todos os valores" do que quase todos os demais componentes positivos de sua filosofia.</p>
<p>P. 108 Definições de homem em sua singularidade, mas o animal político esta para ação constituíva...</p>	<p>As duas definições filosóficas prevaletentes do homem como <i>animal rationale</i> e como <i>homo faber</i> se caracterizam por essa omissão. Em ambas o homem é visto como se existisse no singular, pois podemos conceber a razão e também a fabricação na condição de singularidade do gênero humano. O interesse da tradição do pensamento político na pluralidade humana é como se ela indicasse não mais do que o somatório dos seres racionais, que, devido a alguma falha crítica, são obrigados a conviver e formar um corpo político.</p>
<p>P. 108 Gregos Romanos Cristãos Esquecidos...</p>	<p>(...) três experiências políticas que estão fora da tradição, a experiência da ação como começo de um novo empreendimento na Grécia anterior à polis, a experiência romana da fundação e a experiência cristã da vinculação entre ação e perdão, isto é, o conhecimento de que quem age deve estar pronto para perdoar e de que quem perdoa concretamente age, (...).</p>
<p>P. 108 A política e a pluralidade humana</p>	<p>Todas dizem respeito fundamentalmente ao único traço da condição humana sem o qual a política não seria possível nem necessária: o fato da pluralidade dos homens por oposição à unicidade de Deus, quer seja este compreendido como "idéia" filosófica ou como o deus pessoal das religiões monoteístas.</p>
<p>P. 108/109 Ser humano não existe no singular Ação política</p>	<p>Assim é, primeiramente, no sentido de que nenhum ser humano jamais existe no singular, o que dá à ação e ao discurso sua importância especificamente política como as únicas atividades que são não apenas afetadas pelo fato da pluralidade, como todas as atividades humanas, mas completamente inimagináveis fora dela.</p>
<p>P. 109 Não existe um ser atuante no</p>	<p>Mas não se pode conceber um ser atuante e falante que exista no singular. Segundo, a condição humana da pluralidade não é nem a pluralidade dos objetos fabricados de acordo com um modelo único (<i>eidós</i>, como diria Platão)</p>

<p>singular</p> <p>P. 109 Não existe o ser humano, mas homens e M...</p> <p>P. 109 Ação e discurso Difer. Igualdade.</p> <p>P. 110 Montesquieu Formas de gov.</p> <p>P.110/111 As ações concretas de cada governo</p> <p>P. 111 Platão melhor forma de governo é a imutável.</p> <p>P. 112 A grandeza das leis de uma sociedade livre: somente o que não devemos fazer.</p> <p>P. 113 Herder e o espírito do povo Hegel - espírito do mundo.</p> <p>P. 113 Montesquieu virtude e honra.</p> <p>P. 113/114 Montesquieu Espírito das leis Ação corpo pol.</p> <p>P. 114</p>	<p>nem a pluralidade de variações no interior de uma espécie.</p> <p>Assim como não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, <i>humanos</i>, essa indiferenciação humana comum é a <i>igualdade</i> que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro.</p> <p>Se, por conseguinte, ação e discurso são as duas atividades políticas por excelência, diferença e igualdade são os dois elementos constitutivos dos corpos políticos.</p> <p style="text-align: center;">A REVISÃO DA TRADIÇÃO EM MONTESQUIEU</p> <p>Em seu <i>O Espírito das Leis</i>, Montesquieu reduz as formas de governo a três — monarquia, república e tirania — e introduz de pronto uma distinção totalmente nova (...).</p> <p>As ações concretas de cada governo e dos cidadãos que vivem sob as várias formas de governo não podem ser explicadas em conformidade com os dois pilares conceituais das definições tradicionais do poder como distinção entre governar e ser governado e a lei como limitação desse poder.</p> <p>(...) Platão (...). Para ele, era natural que a melhor forma de governo fosse também a mais imutável e inamovível em meio às circunstâncias instáveis dos homens. A suprema prova de que a tirania é a pior forma de governo é ainda, para Montesquieu, o fato de ela estar sujeita a ser destruída por dentro — a decair por sua própria natureza (...).</p> <p>A grandeza das leis de uma sociedade livre é que elas nunca nos dizem o que devemos fazer, mas somente o que não devemos. Em outras palavras, Montesquieu, precisamente por ter tomado como ponto de partida a legalidade dos governos, viu que direito e poder não são suficientes para explicar tanto as ações concretas e constantes dos cidadãos que vivem entre os muros da lei quanto o desempenho dos próprios corpos políticos, cujo "espírito" é tão obviamente diverso.</p> <p>Seu <i>esprit général</i>, unindo a estrutura do governo ao seu princípio de ação correspondente, veio a ser o pano de fundo das ciências históricas e da filosofia da história no século XIX. O <i>Volksgeist</i>, ou espírito do povo, de Herder, bem como o "espírito do mundo", ou <i>Weltgeist</i>, de Hegel, exibem nítidos traços de sua ancestralidade.</p> <p>A virtude, diz Montesquieu, brota do amor à igualdade, e a honra do amor à diferença, ou seja, do "amor" por um ou outro dos dois traços fundamentais e interconectados da condição humana da pluralidade.</p> <p>(...), esse "amor", ou, como diríamos, a experiência fundamental da qual brotam os princípios da ação, é para Montesquieu o traço-de-união entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político.</p> <p>(...) a honra é a distinção pela qual uma monarquia reconhece publicamente a</p>
---	---

Nascemos iguais Em absoluta diferença.	diferença de seus súditos. Em ambos os casos, somos confrontados com o que somos por nascimento: nascemos iguais na absoluta diferença e distinção em relação aos outros.
P. 114 Igualdade republicana	Igualdade republicana não é o mesmo que igualdade de todos os homens perante Deus ou igual destino de todos os homens perante a morte (nenhum dos quais tem relação imediata nem relevância para a esfera política).
P. 114/115 Estado de Natureza de Montesquieu Medo de todos	Politicamente, nascer igual significa igualdade de força independentemente de todas as outras diferenças, o que permitiu a Hobbes definir igualdade como igual capacidade de matar. Uma concepção similar é inerente à noção de estado da natureza de Montesquieu, que a define como "medo de todos", por oposição à idéia hobbesiana de uma primordial "guerra de todos contra todos".
P. 115 República vida em comum	A experiência sobre a qual repousa o corpo político de uma república é a convivência dos que são iguais em força e a sua virtude, que governa a vida pública, a alegria de não estar só no mundo.
P. 115 Amor pela igualdade	É só na medida em que estou entre iguais que não estou só, e nesse sentido o amor pela igualdade que Montesquieu chama de virtude é também gratidão por ser humano, e não igual a Deus.
P. 115/116 Governos baseados na Ig.	O Perigo específico dos governos baseados na igualdade é que a estrutura da legalidade, em cujo marco a igualdade de poder recebe significado, direção e restrição, pode se esgotar.
P. 116 Agir juntos: força mostra-se como poder	Quer o corpo político repouse sobre a experiência da igualdade ou da distinção, em ambos os casos viver e agir juntos aparecem como a única possibilidade humana na qual a força, dada pela natureza, pode se transformar em poder.
P. 116 Medo = incapacidade	O medo como princípio de ação público-política tem uma estreita ligação com a experiência fundamental de falta de poder que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir.
P. 116 Medo é o desespero com a Impotência agir	Politicamente falando, o medo (e não estou falando de angústia) é o desespero com a própria impotência quando atingimos os limites dentro dos quais a ação é possível. Cedo ou tarde, toda vida humana experimenta esses limites.
P. 116 Medo princípio	(...), o medo não é, propriamente falando, um princípio de ação, mas um princípio antipolítico dentro do mundo comum.
P. 117 Ilegalidade Impotência Falta de poder Vontade tirano.	Ilegalidade significa em cada caso não apenas que o poder, gerado por homens agindo juntos, já não é possível, mas também que a impotência pode ser artificialmente criada. Dessa falta de poder generalizada surge o medo, e desse medo provêm tanto a vontade do tirano de subjugar todos os outros quanto a preparação de seus súditos para padecer a dominação.
P. 117 Virtude – medo e vontade de poder	Se a virtude é o amor pela igualdade no compartilhamento do poder, o medo é a vontade de poder proveniente da impotência, a vontade de dominar ou ser dominado.

<p>P. 117 Tirantias destroem a Pluralidade H.</p>	<p>As tiranias são condenadas porque destroem a união dos homens: isolando os homens uns dos outros, elas buscam destruir a pluralidade humana. As tiranias se baseiam na única experiência fundamental na qual estou totalmente só, que é estar impotente (...), incapaz de angariar a ajuda de meus semelhantes.</p>
<p>DE HEGEL A MARX</p>	
<p>I</p>	
<p>P. 118 Hegel visão histórico mundial para o passado – Marx Para o futuro</p>	<p>Só existe uma diferença essencial entre Hegel e Marx, embora, verdade seja dita, de importância catastrófica: Hegel projetou a sua visão histórico-mundial exclusivamente para o passado e deixou a sua consumação esbater-se no presente, ao passo que Marx, "profeticamente", projetou-a, ao contrário, para o futuro e compreendeu o presente como um simples trampolim.</p>
<p>P. 118/119 Hegel e o presente como fim da História</p>	<p>Na medida, porém, em que tinha necessariamente de compreender o presente como o fim da história, Hegel já havia, em termos políticos, desacreditado e contraditado a sua visão histórico-mundial, quando Marx então a usou para introduzir na política o princípio real e mortalmente antipolítico...</p>
<p>P. 119 Marx realizar o absoluto</p>	<p>A objeção de Marx a Hegel (...). Uma vez que abandonemos nosso preconceito de que um "absoluto" se nos revela por trás de nós e que conheçamos as leis da dialética, podemos realizar o absoluto.</p>
<p>II</p>	
<p>P. 119 Hegel e Marx aparecem juntos no fim da grande tradição – Nietzsche...</p>	<p>As obras de Marx e Hegel aparecem juntas no fim da grande tradição da filosofia ocidental, mas também em estranha contradição e em estranha correspondência recíprocas. Marx descreveu seu afastamento de Hegel - e Hegel era para ele a encarnação de toda a filosofia pregressa — como uma inversão, como colocar tudo de cabeça para baixo, da forma como Nietzsche definiu a sua “transvaloração dos valores” como uma reversão do platonismo.</p>
<p>P. 120 Nietzsche</p>	<p>A "transvaloração dos valores" põe de cabeça para baixo a hierarquia de valores platônica, mas não sai dos limites desses valores.</p>
<p>P. 120 Nietzsche – fim da tradição, fim da autoridade Emergência do pensamento perspectivo questionamento De tudo que fora verdadeiro.</p>	<p>O fim da tradição, ao que parece, começa com o colapso de sua autoridade, e não com o questionamento de seu conteúdo substancial. Com sua inigualável concisão, Nietzsche chamou o resultado desse colapso da autoridade de "pensamento perspectivo", isto é, pensamento capaz de transitar de acordo com a vontade (vale dizer, ditado somente pela vontade individual) dentro do contexto da tradição - e de tal maneira que tudo que anteriormente fora tido como verdadeiro assume agora o aspecto de uma perspectiva, em contraposição à qual deve haver a possibilidade de um grande número de perspectivas igualmente legítimas e igualmente fecundas.</p>
<p>P. 120/121 Marxismo e sua influência nas humanidades</p>	<p>E foi, na verdade, esse pensamento perspectivo que o marxismo introduziu em todos os campos do saber humanístico. O que chamamos de marxismo em um sentido especificamente político não chega a fazer justiça à extraordinária influência de Marx nas humanidades.</p>

<p>P.121 Novidade de Marx – contexto funcional</p>	<p>O que havia de novo e extraordinariamente eficaz na visão de Marx era a forma como ele considerava a cultura, a política, a sociedade e a economia em um <i>único</i> contexto funcional, que, como logo se viu, pode ser arbitrariamente transposto de uma perspectiva a outra.</p>
<p>P. 121/122 Pensamento moderno Marx e Nietzsche - adoção da tradição com a rejeição da sua autoridade Porém, se tornam vítima...</p>	<p>O que ocorreu no pensamento moderno, por intermédio de Marx, por um lado, e de Nietzsche, por outro, foi a adoção do marco da tradição com a rejeição simultânea de sua autoridade. Este é o verdadeiro significado histórico da inversão de Hegel por Marx e da reversão de Platão por Nietzsche. Toda operação desse gênero, em que o pensamento se atém ao marco dos conceitos tradicionais ao mesmo tempo que "meramente" rejeita a autoridade substancial da tradição, contém, no entanto, a mesma devastadora contradição que inevitavelmente se aloja em todas as muitas discussões sobre a secularização de idéias religiosas. Tradição, autoridade e religião são conceitos cujas origens remontam à Roma pré-cristã e cristã; eles se completam, assim como "guerra, comércio e pirataria, a trindade indivisível" (Goethe, <i>Fausto</i>, ii, 11187-88).</p>
<p>P. 122 Marx e a tradição</p>	<p>Em outras palavras, o que Marx tomou da tradição foi um componente à primeira vista puramente formal para usá-lo da maneira que quisesse.</p>
<p>P. 122 Dialética como método.</p>	<p>O mais importante aqui é o fato de que a dialética só pôde começar a se desenvolver como método depois que Marx a privou de seu conteúdo substancial concreto.</p>
<p>P. 123 Marx e a dialética como método Totalitarismos</p>	<p>Ao converter a dialética em método, Marx a libertou dos conteúdos que a mantinham delimitada e atada à realidade substancial. E assim ele tornou possível o gênero de pensamento-processo característico das ideologias do século XIX culminando na lógica devastadora dos regimes totalitários cujo aparato de violência não está sujeito às restrições da realidade.</p>
<p>P. 123 Redução de toda a realidade a estágios de um único processo Dialética método para dialética ideologia.</p>	<p>Esse pensamento, no qual toda a realidade é reduzida a estágios de um único e gigantesco processo de desenvolvimento - algo totalmente desconhecido para Hegel -, abre caminho para o pensamento verdadeiramente ideológico, que, por sua vez, era também algo desconhecido para Marx. Esse passo da dialética como método para a dialética como ideologia se completa quando a primeira proposição do processo dialético se torna uma premissa lógica da qual tudo mais pode ser deduzido com uma consequencialidade totalmente independente de qualquer experiência.</p>
<p>P. 124 Marx e Engels adeptos teoria da evolução</p>	<p>Marx formaliza a dialética hegeliana do absoluto na história como um <i>desenvolvimento</i>, um processo auto-impulsionado, e a esse propósito é importante lembrar que tanto Marx quanto Engels eram adeptos da teoria da evolução de Darwin.</p>
<p>P. 124 Lógica derivada da idéia.</p>	<p>Olhando essa ruptura sob a perspectiva do caminho que leva de Hegel a Marx, podemos dizer que ela ocorreu no momento em que não a idéia, mas a lógica desencadeada pela idéia, se apoderou das massas.</p>
<p>P. 124/125 11ª Tese sobre Feuerbach Hegel interpretou o</p>	<p>(...) décima primeira tese sobre Feuerbach: "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas formas; a questão é transformá-lo (...), essa observação do jovem Marx, de 1845, pode ser reformulada da seguinte maneira: Hegel interpretou o passado como história e desse modo descobriu a dialética como a lei fundamental da mudança histórica. Essa</p>

<p>passado como história moldar o futuro/história</p>	<p>descoberta nos permite moldar o futuro como história. Para Marx, política revolucionária é ação que faz a história coincidir com a lei fundamental da mudança histórica.</p>
<p>P. 125 Astúcia da história diante dos homens e suas incertezas</p>	<p>Como os homens não detêm o controle das ações que iniciaram e nunca podem realizar plenamente suas intenções originais, a história tem necessidade de "astúcia", algo que nada tem a ver com esperteza" e que, de acordo com Hegel, consiste no "grande mecanismo que obriga os outros a serem o que são em e para si mesmos" (<i>Jenenser Realphilosophie</i>, edição Meiner, vol. xx, p. 199)</p>
<p>P. 126 Marx – relação entre o pensar e o agir. Após pensar o mundo é possível transformá-lo</p>	<p>O que Marx nunca duvidou foi da relação entre o pensar e o agir como tais. A tese sobre Feuerbach afirma claramente que somente porque e depois que os filósofos interpretaram o mundo é que pode chegar o momento de transformá-lo. Foi também por isso que pôde levar a sua política revolucionária, ou melhor, a sua visão revolucionária da política, a completar-se com a imagem de uma "sociedade sem classes" - uma imagem nitidamente orientada pelos ideais de lazer e tempo livre da polis grega.</p>
<p>P. 126 Marx e a liberdade...</p>	<p>Com o antecipado desaparecimento do poder e da dominação na sociedade sem classes de Marx, "liberdade" se torna uma palavra sem sentido a menos que concebida em um sentido completamente novo.</p>
<p>P. 126 Lenin – a liberdade é um preconceito ou ideologia Administração e igualdade.</p>	<p>(...), Lenin não estava tão errado em concluir que, se aquele que domina outros não pode ser livre, então a liberdade é um preconceito ou uma ideologia — mesmo que assim despojasse a obra de Marx de um de seus impulsos mais importantes. O ater-se à tradição é também a razão de um erro ainda mais fatal de Marx, e de Lenin também — o de que a mera administração, por oposição ao governo, é a forma adequada da convivência humana em condições de igualdade radical e universal.</p>
<p>P. 127 Burocracia impede o ato pessoal de governar, aproxima-se das tiranias.</p>	<p>A burocracia é uma forma de governo da qual o componente pessoal do ato de governar desapareceu e também é verdade que tal governo pode governar no interesse de nenhuma classe. (...), o fato de que numa autêntica burocracia ninguém ocupa a cadeira de governante, não significa que as condições de dominação desapareceram. Esse ninguém domina muito eficazmente, quando visto pelo lado dos governados, e, o que é pior, tem uma importante característica comum com o tirano.</p>
<p>P. 127/128 A Revolução de Outubro – governo burocrático, o governo de ninguém – igualdade e liber.</p>	<p>Mas não se deve confundir burocracia com dominação totalitária. Se a Revolução de Outubro pudesse ter seguido o curso prescrito por Marx e Lenin, o que não foi o caso, teria provavelmente resultado num governo burocrático. O governo de ninguém—e não a anarquia, o desaparecimento do governo ou a opressão — é o perigo que sempre estará a rondar qualquer sociedade baseada na igualdade universal. Na tradição do pensamento político, o conceito de igualdade universal significa apenas que nenhum homem é livre.</p>
<p>P. 128 Marx – substituiu a “astúcia da razão” pelo interesse de</p>	<p>O que em Marx substitui a "astúcia da razão" é, como sabemos, o interesse, no sentido de interesse de classe. O que torna a história compreensível é o conflito de interesses; o que a faz significativa é a suposição de que o interesse da classe laboriosa se identifica com o interesse da humanidade, o que para Marx quer dizer que se identifica com o interesse não da maioria de todos os homens, mas da humanidade</p>

classe.	essencial da raça humana.
<p>P. 128 Marx foi o primeiro a definir o homem como um animal laborans – definição rejeitada...</p>	<p>Por trás da teoria marxiana do interesse está a convicção de que a única satisfação legítima de um interesse reside no labor. Em todos os seus escritos, (...) uma nova definição do homem, segundo a qual a sua humanidade essencial não está em sua racionalidade (<i>animal rationale</i>), nem na capacidade de produzir artefatos (<i>homo faber</i>), nem em ter sido criado à imagem de Deus (<i>creatura Dei</i>), mas no labor, que a tradição rejeitara unanimemente como incompatível com a existência humana plena e livre. Marx foi o primeiro a definir o homem como um <i>animal laborans</i>, como uma criatura laboriosa.</p>
<p>P. 129 O labor é princípio da produtividade</p>	<p>O labor é o princípio da produtividade; é ele que produz o mundo verdadeiramente humano na Terra. E, como disse Engels em seu epigrama deliberadamente blasfemo, que não faz senão reduzir várias das afirmações de Marx a uma única fórmula, "o Criador da humanidade".</p>
<p>P. 129 Marx optou pelo conceito de labor Através desta glorificação do labor Marx responde as necessidade...</p>	<p>A economia clássica nunca diferenciou o labor simples, que produz para o consumo imediato, da produção de objetos no sentido do <i>homo faber</i>. O crucial aqui é que, em sua teoria das forças produtivas baseadas no labor humano, Marx resolveu essa confusão em favor do labor, assim conferindo ao labor uma produtividade que ele definitivamente não possui. Mas essa glorificação e esse entendimento equivocado do labor, embora cegos às realidades mais elementares da vida humana, correspondem perfeitamente às necessidades de sua época.</p>
<p>P. 130 Marx filosofia determinista Liberdade/neces.</p>	<p>(...), no marco da tradição em que Marx sempre trabalhou, dificilmente o resultado poderia ter sido outro senão uma nova guinada da filosofia determinista, para a qual, tradicionalmente, a liberdade "necessariamente" procede, de uma ou outra forma, da necessidade.</p>
<p>P. 130 Marx – o labor no centro ...</p>	<p>A grande realização de Marx foi ter colocado o labor no centro de sua teoria, por ser precisamente o labor aquilo de que toda a filosofia política desviava o seu olhar no momento em que já não se atrevia a justificar a escravidão.</p>
O FIM DA TRADIÇÃO	
I	
<p>P. 131 No início de nossa tradição esta o desprezo de Platão pela política. As questões práticas do homem não merecem atenção Aristóteles é preciso alcançar a justa medida.</p>	<p>O pensamento político é mais antigo do que nossa tradição filosófica, que começa com Platão e Aristóteles, assim como a própria filosofia é mais antiga e contém muito mais do que a tradição ocidental acabou por aceitar e desenvolver. No início, portanto, não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que "os assuntos práticos e as ações dos homens (<i>ta tôn anthrōpōn pragmata</i>) não são merecedores de grande seriedade" e de que a única razão de o filósofo ter de se ocupar deles é o fato de que, infelizmente, a filosofia — ou, como diria Aristóteles um pouco mais tarde, a vida a ela dedicada, a <i>bios theōrētikos</i> - é materialmente impossível sem um razoável meio-termo de ajuste dos assuntos práticos que dizem respeito à convivência entre os homens.</p>
<p>P. 132 A política para</p>	<p>De um ponto de vista especificamente filosófico, portanto, já em Platão a política começa a abranger mais do que as <i>politeuesthai</i>, aquelas atividades que</p>

<p>Platão expande-se para as necessidades básicas da vida biológica o que é desprezado</p>	<p>caracterizam a antiga polis grega, para as quais o mero atendimento das necessidades básicas da vida era uma condição pré-política. A política começou, por assim dizer, a expandir a sua esfera em direção às necessidades básicas da vida para que ao desprezo dos filósofos pelos efêmeros assuntos práticos dos mortais fosse acrescentado o desprezo especificamente grego por tudo que é necessário à mera sustentação da vida.</p>
<p>P. 133 Nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos de dignidade própria... meio para um fim.</p>	<p>Desde o seu nascimento, portanto, desgraçadamente, a nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a convivência humana, de toda dignidade própria. Em termos aristotélicos, a política é um meio de se atingir um dado fim; não tem finalidade alguma em si mesma e por si mesma. Mais do que isso, a finalidade específica da política é, de certa forma, o seu contrário, a saber, a não-participação nos assuntos políticos, <i>schōle</i> em grego, a condição da filosofia, ou melhor, a condição da vida devotada à filosofia.</p>
<p>P. 133 Desde Sócrates nenhum homem foi levado a sério pela filosofia.</p>	<p>Desde Sócrates, porém, nenhum homem de ação, isto é, ninguém cuja experiência original fosse política, Cícero, por exemplo, pôde jamais aspirar a ser levado a sério pela filosofia, e nenhum feito ou grandeza humana especificamente política expressa em ação pôde jamais servir de exemplo na filosofia, a despeito da glória nunca esquecida do elogio homérico do herói. A filosofia está ainda mais distante da <i>praxis</i> do que <i>poiesis</i>.</p>
<p>P. 134 Degradação da política devido ao fato pré-político biol.</p>	<p>Ainda mais relevante, talvez, para a degradação da política é o fato de que, à luz da filosofia - para a qual origem e princípio, <i>archē</i>, são idênticos -, ela nem sequer tem uma origem própria: só veio a existir devido ao fato elementar e pré-político da necessidade biológica, que leva os homens a precisarem uns dos outros no desempenho da árdua tarefa de se manterem vivos.</p>
<p>P. 134 A Política é secundária pois refere-se a vida biológica</p>	<p>(...), a política é duplamente secundária, pois tem como origem os dados pré-políticos da vida biológica e como fim a possibilidade suprema, pós-política, do destino humano. E, dado que a maldição das necessidades pré-políticas é requerer labor, podemos hoje dizer que a política está limitada desde baixo pelo labor e desde cima pela filosofia.</p>
<p>P. 134 Platão e o rei-filósofo. Deviam ser governantes aqueles que dão maior valor a filosofia</p>	<p>O apelo de Platão por um rei-filósofo não significa que a filosofia devesse, ou mesmo pudesse, ser realizada num sistema de governo ideal, mas que os governantes que dão mais valor à filosofia do que a qualquer outra atividade deveriam poder governar de tal forma que pudesse haver filosofia, que os filósofos teriam <i>scholê</i> e não seriam incomodados por assuntos decorrentes das necessidades do convívio humano, que, por sua vez, é originário, em última instância, das imperfeições da vida.</p>
<p>P. 136 Degradação intrínseca da esfera da vida nas mãos da filosofia. Separação entre a esfera da ação e</p>	<p>Além da degradação intrínseca de toda essa esfera da vida nas mãos da filosofia, o importante aqui é a radical separação entre aquilo que os homens só podem atingir e lograr vivendo e agindo juntos e aquilo que os homens percebem e abordam em sua singularidade e solidão. E aqui, (...), não importa se em sua solidão o homem busca a verdade e a alcança na muda contemplação da idéia das idéias ou se está ocupado com a salvação da sua alma. O que importa é o abismo insuperável que se abriu e nunca mais se fechou, não entre o chamado indivíduo e a chamada comunidade (...), mas entre a solidão e o</p>

<p>da solidão.</p> <p>P. 136/137 Os romanos e o desprezo pela filosofia.</p> <p>P. 137 Conservar</p> <p>P. 137 Hegel concebeu a filosofia como interpretação do destino mais elevado – homem</p> <p>P. 138 Montesquieu Dominação e formas de governo.</p> <p>P. 138/139 Marx – dominação de classe realiza-se no governo político. Estado e expressão...</p> <p>P. 139 Para Marx a esfera política foi tomada pela divisão entre dominar e ser dominado, oprimir e ser oprimido.</p> <p>P. 139/140 Marx e o legis.</p> <p>P. 140 Lei do movimento da história, traços da velha lei universal/nomos</p>	<p>convívio.</p> <p>(...), os romanos pagaram um elevado preço por seu desprezo pela filosofia, que diziam ser "não prática". O resultado foi a vitória indiscutível da filosofia grega e a perda da experiência romana para o pensamento político ocidental. Por não ser filósofo, Cícero foi incapaz de contestar a filosofia.</p> <p>(...) [<i>aufheben</i> no triplo sentido hegeliano de conservar, levar a um nível mais alto e abolir]</p> <p>Pois ninguém antes de Hegel poderia ter concebido a filosofia como mera interpretação, do mundo ou do que fosse, e que ela pudesse realizar-se fora da <i>bios theōrētikos</i>, a vida do próprio filósofo. E o que deve realizar-se, além do mais, não é uma filosofia específica ou uma nova filosofia, não é, por exemplo, a filosofia do próprio Marx, mas o destino mais elevado do homem tal como o definiu, culminando em Hegel, a filosofia tradicional.</p> <p style="text-align: center;">II</p> <p>Seguindo Montesquieu, vimos que um dos pilares conceituais sobre o qual repousam as definições de nossas formas de governo, o conceito de dominação, é questionável no sentido de ter sido introduzido muito antes que experiências reais na esfera política pudessem justificar o lugar central por ele ocupado desde o início de nossa tradição.</p> <p>(...) Marx (...). A dominação de classe realiza-se diretamente no governo político, e, portanto, o Estado retém uma realidade que excede em muito a função meramente ideológica das leis. O poder do Estado é a expressão do antagonismo de classe, sem cujo poder físico real, expresso na posse dos meios de violência e representado, para Marx, principalmente pelo exército e pela polícia, sua exigência de uma ditadura do proletariado como último estágio da dominação e da opressão não faria sentido algum.</p> <p>Para Marx, a esfera política foi completamente tomada pela divisão entre dominar e ser dominado, entre oprimir e ser oprimido, o que, por sua vez, baseia-se a na divisão entre explorar e ser explorado. A única lei que Marx reconhece como força positiva, não ideológica, é a lei da história, cujo papel na esfera política é, no entanto, primordialmente antilegal; sua força se faz sentir no esfacelamento dos sistemas legais, na abolição da velha ordem, e só surge à luz do dia quando, nas guerras e revoluções, "desempenha o papel de parteira em [uma] velha sociedade que está grávida da nova" ordem.</p> <p>(...), Marx equipara o legislador a um "cientista natural que não faz ou inventa leis, mas somente as formula".</p> <p>Enquanto ainda for possível, embora não muito exato, ver nessa lei de movimento da história em desenvolvimento traços da velha lei universal, o grego <i>nomos</i> que governa todas as coisas, ou a lei natural que impregna toda a legislação, é óbvio que a função política das leis foi abolida a um grau em que — e isso é decisivo na filosofia política de Marx - nem mesmo novas leis para o melhor governo ou a melhor sociedade do futuro são imaginadas.</p>
---	--

<p>P. 140 O conceito de lei em Marx implica o fato da dominação.</p>	<p>(...) o conceito de lei em Marx não pode ser usado, em nenhuma circunstância concebível, para o propósito de estabelecer um corpo político ou de assegurar à esfera pública a sua relativa permanência se comparada à futilidade da vida humana e dos feitos humanos. Ao contrário, na teoria do Estado de Marx a permanência provém diretamente do fato da dominação.</p>
<p>P. 140 Dominação</p>	<p>A permanência tornou-se um obstáculo, mas, na medida em que existe, reside na dominação, e não na lei.</p>
<p>P. 141 O conceito de Estado de Marx elimina o elemento jurídico todas as formas de governo seriam tiranias</p>	<p>Na medida em que o conceito de Estado de Marx eliminou completamente o elemento jurídico, não podemos falar propriamente de formas marxianas de governo. Todas as formas tradicionais de governo seriam tiranias, e Engels o admite implicitamente quando diz (numa carta de 1875 a Bebei) que "é puro absurdo falar de um Estado do povo livre; enquanto o proletariado ainda utilizar o Estado, não o fará no interesse da liberdade, mas para submeter seus adversários, e tão logo seja possível falar em liberdade o Estado como tal deixará de existir".</p>
<p>P. 142 Concepção de Dominação de Marx governantes e...</p>	<p>A grandeza da concepção de dominação de Marx é que ela lança luzes sobre uma das fontes a partir da qual a noção de poder iniciou sua trajetória até chegar a definições de corpos políticos sólidos que, tomados em si mesmos, pareciam corresponder a nada menos do que a divisão dos cidadãos em governantes e governados.</p>
<p>P. 142 Aristóteles três classes de homens.</p>	<p>Aristóteles distingue três classes (para usar a terminologia de Marx) de homens: aqueles que laboram para outros e são escravos; aqueles que laboram para si mesmos para ganhar a vida e não são cidadãos livres; e aqueles que, por possuir escravos e não laborar nem para si mesmos nem para outros, são admitidos na esfera pública.</p>
<p>P. 142/143 Platão implicação da vida doméstica.</p>	<p>Já em Platão, as implicações dessa imagem da vida doméstica sobre a ação estão claramente indicadas: "Pois a ciência verdadeiramente regia [da condução dos assuntos públicos] não deve ela própria agir [<i>prattein</i>], mas governar [<i>archein</i>] sobre aqueles que podem agir e efetivamente agem".</p>
<p>P. 143 Mera ação.</p>	<p>Em outras palavras, a ação se torna mera execução, determinada por alguém que sabe e, conseqüentemente, não age ele próprio.</p>
<p>P. 143 Marx e a filosofia da história – a ação é o verdadeiro veículo do pensamento.</p>	<p>A conseqüência que Marx extraiu da filosofia da história de Hegel (e toda a obra filosófica de Hegel, incluindo a Lógica, tem um único tema—a história) é que a ação, ou <i>praxis</i>, contrariamente a toda a tradição, estava tão distante de ser o oposto do pensamento, que era o autêntico e verdadeiro veículo do pensamento, e que a política, longe de estar infinitamente abaixo da dignidade da filosofia, era a única atividade intrinsecamente filosófica.</p>
<p>INTRODUÇÃO NA POLÍTICA</p>	
<p>I</p>	
<p><i>O que é Política</i></p>	
<p>P. 144</p>	<p>A política se baseia no fato da pluralidade humana. Deus criou o <i>homem</i>, mas</p>

Política.	os <i>homens</i> são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana.
P. 144 Pensadores diferença reflexão Política	Notável em todos os grandes pensadores - mesmo Platão - e a diferença de categoria entre suas filosofias políticas e o restante de suas obras. Suas políticas jamais atingem a mesma profundidade. Essa falta de profundidade não é senão uma incapacidade de perceber as profundezas onde a política se ancora.
P. 145 Política Coexistência	Política diz respeito à coexistência e associação de homens <i>diferentes</i> . Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças.
P. 145 A ruína da Política.	A ruína da política, nos dois casos, provém da forma como os corpos políticos se desenvolvem a partir da família. Aqui já está indicado o que se torna simbólico na imagem da Sagrada Família - a saber: que Deus criou não apenas o homem, mas também a própria família.
P. 145/146 A família – mundo organizado onde não lugar para o indivíduo, para o diferente.	Em termos prático-políticos, porém, a profunda importância da família repousa sobre o fato de estar o mundo organizado de tal modo que não há nele lugar para o indivíduo, ou seja, para quem quer que seja diferente. As famílias são fundadas como trigos, poderosas fortalezas num mundo inóspito e estranho no qual queremos introduzir o parentesco. Este desejo conduz à perversão fundamental da política, porque abole o atributo básico da pluralidade, ou melhor, confisca-a pela introdução do conceito de parentesco.
P. 146 O homem a partir da filosofia e da teologia – direitos iguais.	O homem, tal como o conhecem a filosofia e a teologia, só existe — ou só se realiza — na política na forma de direitos iguais que os absolutamente diferentes garantem uns aos outros. Essa garantia voluntária e essa outorga do direito à igualdade jurídica reconhecem a pluralidade dos homens, que podem então dar graças a si mesmos por sua pluralidade e ao criador do <i>homem</i> por sua existência.
P. 146 A política surge entre homens.	A política surge entre os <i>homens</i>; portanto, absolutamente <i>fora do homem</i>. Não existe, por conseguinte, nenhuma substância política. Hobbes o compreendeu perfeitamente.
P. 146 Monoteísmo somente existe o homem criado a imagem...	A segunda é o conceito monoteísta de Deus, a cuja imagem se diz que o homem foi criado. Sobre essa base só pode, é claro, existir o <i>homem</i> , do qual os <i>homens</i> são apenas uma repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, está na base do "estado da natureza" de Hobbes como uma "guerra de todos contra todos".
P. 146/147 A solução do Ocidente é a humanidade	A solução do Ocidente para escapar da impossibilidade da política no marco do seu mito da criação é transformar a política em história ou substituí-la por esta. Na idéia de história mundial, a multiplicidade de homens é dissolvida em <i>um único</i> indivíduo humano, que passa a ser chamado de humanidade.
P. 147 Liberdade No singular	A liberdade só existe no singular espaço intermediário da política. E nós queremos escapar dessa liberdade na "necessidade" da história. Um total absurdo.
P. 147 A pluralidade de homens se	A criação divina da pluralidade dos <i>homens</i> se materializa na diferença absoluta de todos os homens entre si, que é maior do que a diferença relativa entre povos, nações e raças. Aqui, no entanto, não há lugar para a política. Desde o

<p>materializa na diferença.</p>	<p>começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição a suas <i>relativas</i> diferenças.</p>
<p>II</p>	
<p><i>O Preconceito Contra a Política e O Que É, de Fato, a Política Hoje</i></p>	
<p>P. 148 Os preconceitos Confundem a política</p>	<p>Os preconceitos invadem nosso pensamento; jogam o bebê fora junto com a água do banho, confundem a política com aquilo que levaria ao seu próprio fim e apresentam essa catástrofe como algo que é inerente à natureza das coisas e, portanto, inevitável.</p>
<p>P. 149 Governo mundial Máquina admin.</p>	<p>Um meio de fazê-lo seria a criação de um governo mundial que transformasse o Estado numa máquina administrativa, resolvesse burocraticamente os conflitos políticos e substituísse os exércitos por forças policiais.</p>
<p>P. 149 O governo burocrático dilui a esfera pública</p>	<p>O governo burocrático, o governo anônimo do burocrata, não é menos despótico porque "ninguém" o exerce. Ao contrário, é ainda mais assustador porque não se pode dirigir a palavra a esse "ninguém" nem reivindicar o que quer que seja.</p>
<p>P. 149 Totalitarismo</p>	<p>(...) totalitarismo moderno, em que os seres humanos são escravizados a serviço de pretensas “forças históricas” e processos superiores e impessoais.</p>
<p>P. 150 Democracias de massa impotência Consumo Economia</p>	<p>(...), nas democracias de massa, por um lado, uma impotência similar se espalha por assim dizer espontaneamente e sem necessidade de terror e, por outro, um processo análogo, auto-alimentado, de consumo e esquecimento cria raízes, ainda que no mundo livre, onde não há terror, tais fenômenos se limitem às esferas da economia e da política no sentido restrito da palavra.</p>
<p>P. 150 Preconceitos contra a política Ideologias</p>	<p>(...) preconceitos contra a política — a idéia de que a política interna é uma teia de mentiras e ardis tecida por interesses escusos e ideologias ainda mais escusas e a política externa um pêndulo a oscilar entre a propaganda insulsa e o exercício da força bruta — (...).</p>
<p>P. 150 Democracia partidária pretende representar o povo</p>	<p>(...) democracia partidária — isto é, pouco mais de um século —, que pela primeira vez na história moderna pretendeu representar o povo, algo em que o próprio povo nunca acreditou. A origem da política externa pode ser situada nas primeiras décadas da expansão imperialista da virada do século, quando o Estado nacional começou, não em prol da nação, mas dos interesses econômicos nacionais, a estender o domínio europeu por todo o globo.</p>
<p>P. 150/151 Desejo de exonerar-se.</p>	<p>Mas aquilo que hoje dá ao amplo preconceito contra a política a sua força real—a fuga na impotência, o desejo desesperado de exonerar-se da capacidade de agir— (...).</p>
<p><i>Preconceito e Juízo</i></p>	
<p>P. 151/152 Em todas as épocas é tarefa da política</p>	<p>O homem pode viver sem preconceitos e não simplesmente porque ser humano algum teria inteligência e percepção suficientes para formar juízos originais sobre todas as questões que lhe são submetidas no transcurso de sua vida, mas também porque essa absoluta ausência de preconceito exigiria uma vigilância</p>

<p>esclarecer e dissipar preconceitos Liber. de pens.</p>	<p>sobre-humana. É por isso que em todas as épocas e lugares é tarefa da política esclarecer e dissipar os preconceitos, o que não significa que seja sua tarefa treinar as pessoas para serem não preconceituosas ou que aqueles que atuam em prol desse esclarecimento sejam eles próprios livres de preconceito.</p>
<p>P. 153 Estruturas sociais baseadas em preconceitos</p>	<p>Não há, na verdade, estrutura social alguma que não seja mais ou menos baseada em preconceitos que incluem certas pessoas e excluem outras. Quanto mais livre o indivíduo de preconceitos de todo tipo, menos adequado ele é para a esfera puramente social.</p>
<p>P. 153 A força dos preconceitos oculto algo do passado que era legítimo.</p>	<p>A força e o perigo dos preconceitos se explicam, entre outros, pelo fato de terem sempre oculto dentro de si algo do passado. Examinando com atenção, percebemos que um preconceito genuíno sempre esconde algum juízo anteriormente formado que em sua origem teve uma base apropriada e legítima na experiência e evoluiu como preconceito por ter sido arrastado ao longo do tempo sem ter sido reexaminado ou revisto.</p>
<p>P. 153/154 O Perigo do preconceitos impede a experiência do presente.</p>	<p>O perigo do preconceito é o fato de sempre estar ancorado no passado - tão notavelmente bem ancorado, muitas vezes, que não só antecipa e bloqueia o juízo, mas também torna impossíveis tanto o próprio juízo quanto a autêntica experiência do presente. Para dissipar os preconceitos, devemos primeiramente descobrir dentro deles os juízos passados, ou seja, desvelar a verdade que possam conter.</p>
<p>P. 154 O preconceito recorre ao passado</p>	<p>Dado que o preconceito se antecipa ao juízo recorrendo ao passado, sua justificação temporal se limita aos períodos da história - em termos quantitativos a maior parte dela - em que o novo é relativamente raro e o velho predomina no tecido político e social.</p>
<p>P. 155 Em crises históricas os preconceitos são os primeiros a esboroar e deixar de ser confiáveis</p>	<p>Em toda crise histórica, são os preconceitos os primeiros a se esboroar e deixar de ser confiáveis. Precisamente porque no livre contexto do "dizem" e do "há quem pense", no contexto limitado em que os preconceitos são usados e justificados, já não se pode contar com a sua aceitação, e eles facilmente se ossificam, convertendo-se em algo que, por natureza, definitivamente não são: pseudoteorias, visões de mundo e ideologias fechadas com explicação para tudo e pretensão de compreender toda a realidade histórica e política.</p>
<p>P. 155 A ideologia afasta-se dos preconceitos</p>	<p>A ideologia afirma peremptoriamente que não devemos mais nos fiar em preconceitos - e não só neles, como também em nossos parâmetros de juízo e nos julgamentos baseados nesses parâmetros - declarados como literalmente inapropriados.</p>
<p>P. 156 A faculdade de julgar deve formar juízos</p>	<p>(...), sabemos que a faculdade de julgar insiste e deve insistir em formar juízos diretamente e sem quaisquer parâmetros, mas as áreas onde isso ocorre - decisões de todo tipo, pessoais e públicas, e questões ditas de gosto - não são elas próprias tomadas a sério.</p>
<p>P. 156 Os parâmetros enquanto forem vigente.</p>	<p>Não há prova compulsória inerente aos parâmetros enquanto eles forem vigentes; os parâmetros se baseiam nas mesmas limitadas evidências inerentes a um juízo sobre o qual nos pusemos de acordo e não precisamos mais discutir ou divergir.</p>
<p>P. 157</p>	<p>A perda de parâmetros, que define sem dúvida o mundo moderno em sua</p>

<p>Existe uma perda de parâmetros que caracterize o mundo moderno, ou o homem é...???</p>	<p>facticidade e não pode ser revertida por qualquer espécie de retorno aos bons tempos nem pela promulgação arbitrária de novos parâmetros e valores só é, por conseguinte, uma catástrofe no mundo moral se se supõe que as pessoas são efetivamente incapazes de julgar as coisas per se, que sua faculdade de julgar é inadequada para formar juízos originais e que o máximo que podemos exigir delas é a correta aplicação de regras conhecidas derivadas de parâmetros já estabelecidos.</p>
<p>P. 157 Disciplinas históricas e os modos de comportamento</p>	<p>(...) disciplinas históricas (...) foram dissolvidas primeiro nas ciências sociais e depois na psicologia. Isto é uma indicação inequívoca de que o estudo de um mundo historicamente construído segundo hipóteses camadas cronológicas foi abandonado em favor do estudo dos modos de comportamentos social, primeiro, e individual, depois.</p>
<p>P. 157/158 Modos de comportamento e impossibilidade de estudos sistemáticos.</p>	<p>Modos de comportamento não podem jamais ser objeto de investigação sistemática, ou só podem sê-lo se se exclui o homem como agente ativo, autor de eventos demonstráveis no mundo, e o rebaixa à condição de criatura que meramente se comporta de diferentes maneiras em diferentes situações, que pode ser objeto de experimentos e que, é de se esperar, pode ser posto sob controle.</p>
<p>P. 158 Deslocamentos</p>	<p>(...) deslocamento similar do centro de interesse, do mundo para o homem, evidenciada nos resultados de uma pesquisa recente.</p>
<p>P. 158/159 O homem e seu comportamento no centro é apolítico. No centro da política esta o mundo</p>	<p>(...) qualquer resposta que coloque o homem no centro das preocupações atuais e sugira que ele deve mudar para que a situação melhora é profundamente apolítica. Pois no centro da política jaz a preocupação com o mundo, não com o homem - com um mundo, na verdade, constituído dessa ou daquela maneira, sem o qual aqueles que são ao mesmo tempo preocupados e políticos não achariam que a vida é digna de ser vivida. E não podemos mudar o mundo mudando as pessoas que - vivem nele — (...).</p>
<p>P. 159 Onde quer que as pessoas se reúnam o mundo se introduz entre elas</p>	<p>(...) onde quer que os seres humanos se juntem — (...) - gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos.</p>
<p>P. 159/160 O mundo e as coisas deste mundo são expressão da ação Humana.</p>	<p>Pois o mundo e as coisas deste mundo, em meio aos quais os assuntos humanos têm lugar, não são a expressão da natureza humana, isto é, a marca da natureza humana exteriorizada, mas, ao contrário, resultam do fato de que os seres humanos produzem o que eles próprios não são — isto é, coisas — e de que mesmo as esferas ditas psicológica e intelectual só se tornam realidades permanentes nas quais as pessoas podem viver e se mover na medida em que essas esferas estejam presentes como coisas, como um mundo de coisas.</p>
<p>P. 160 Os homens perecem quando perdem o mundo</p>	<p>A razão pela qual os seres humanos não de perecer, no entanto, não são eles próprios, mas, como sempre, o mundo, ou melhor, o curso do mundo sobre o qual eles não mais têm domínio, do qual se encontram tão alienados, que as forças automáticas inerentes a todo processo podem conservar rédea solta.</p>

Qual é o Significado da Política ?

P. 161
O significado da política é a liberdade

A resposta é: o significado da política é a liberdade. Sua simplicidade e força conclusiva não estão no fato de serem tão velhas quanto a pergunta - que claramente provém da dúvida e é inspirada pela desconfiança -, mas na existência da política como tal.

P. 162
Totalitarismo sem liberdade

(...), **nossa experiência com regimes totalitários em que a totalidade da vida humana é pretensamente tão politizada, que sob eles já não há nenhuma liberdade.**

P. 163
Qual o significado da política???

Essas duas experiências - o totalitarismo e a bomba atômica — suscitam a pergunta sobre o significado da política em nossa época. Trata-se de experiências fundamentais de nossa época. Ignorá-las é como nunca ter vivido no mundo que é o nosso mundo.

P. 163
Mundo moder. Política

(...), **no mundo moderno, quer teórica ou praticamente, a política tem sido vista como meio de proteção dos recursos vitais da sociedade e da produtividade de seu desenvolvimento livre e aberto.**

P. 164
A política ameaça a vida

(...) a política ameaça justamente aquilo que, de acordo com a opinião moderna, é a sua máxima justificação, qual seja a possibilidade básica da vida para toda a humanidade.

P. 164
Falta de significado.

A falta de significado em que se encontra a política evidencia-se no fato de que todas as questões políticas tomadas individualmente terminam em impasse hoje em dia.

P. 164
Curso do mundo atualmente

(...) essas condições que conhecemos hoje determina o curso presente e futuro do nosso mundo, podemos dizer que uma mudança decisiva para melhor só pode resultar de uma espécie de milagre.

P. 165
A existência da terra, da vida orgânica e da espécie humana repousa sobre um conjunto de eventos....

(...), **seria útil lembrar rapidamente que toda a estrutura da nossa existência física - a existência da Terra, da vida orgânica na Terra e da própria espécie humana - repousa sobre uma espécie de milagre. Pois, do ponto de vista dos eventos universais e das probabilidades estatisticamente calculáveis que os controlam, a formação da Terra é uma "improbabilidade infinita". E o mesmo vale para a gênese da vida orgânica a partir dos processos da natureza inorgânica e da origem da espécie humana a partir dos processos evolutivos da vida orgânica.**

P. 165
Todo novo começo é um milagre é um mundo novo...

Em outras palavras, todo novo começo é por natureza um milagre quando visto e vivenciado desde o ponto de vista dos processos que ele necessariamente interrompe. Nesse sentido — ou seja, no contexto dos processos dentro dos quais irrompe — a transcendência demonstravelmente real de cada começo corresponde à transcendência religiosa da crença em milagres.

P. 166
Processos de natureza histórica iniciativas hum.

(...) processos (...), de natureza histórica, o que significa que não se desenrolam segundo padrões naturais de desenvolvimento, mas são cadeias de eventos cuja estrutura é tão freqüentemente intercalada de improbabilidades infinitas, que falar de milagre nos soa estranho. (...) o processo histórico nasceu de iniciativas humanas e é constantemente interrompido por novas iniciativas.

<p>P. 166/167 Improbabilidades da vida humana na terra e os acontecimentos milagrosos na arena dos assuntos humanos. Homem é ação</p>	<p>A diferença crucial entre as improbabilidades infinitas nas quais se baseia a vida humana na Terra e os acontecimentos milagrosos na arena dos assuntos humanos está, é claro, no fato de que neste caso há um fazedor de milagres - isto é, de que o próprio homem tem, evidentemente, um talento fantástico e misterioso para fazer milagres. A palavra usual, corriqueira, disponível na linguagem para tal talento é "ação". A ação é absolutamente singular no sentido de pôr em marcha processos que, em seu automatismo, se parecem muito com os processos naturais, mas também no de marcar o começo de alguma coisa, começar algo novo, tomar a iniciativa ou, em termos kantianos, forjar a sua própria corrente.</p>
<p>P. 167 O milagre a liberdade, do nascimento</p>	<p>O milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo.</p>
<p>P. 168 Ser livre significa agir</p>	<p>(...) o verbo grego <i>archein</i> significa tanto começar como conduzir, ou seja, ser livre, e o verbo latino <i>agere</i> significa colocar algo em movimento, desencadear um processo.</p>
<p>P. 168 O significado da política é a liberdade – capacidade humana de agir.</p>	<p>Se o significado da política é a liberdade, isso quer dizer que nessa esfera - e em nenhuma outra — nós temos efetivamente o direito de esperar milagres. Não por acreditarmos supersticiosamente em milagres, mas porque os seres humanos, saibam eles ou não, na medida em que são capazes de agir, estão aptos a realizar, e realizam mesmo, constantemente, o improvável e o imprevisível.</p>
<p><i>O Significado da Política</i></p>	
<p>P. 169 A tarefa última da política é salvar a vida em seu sentido amplo.</p>	<p>A política, segundo se diz, é absolutamente necessária à vida humana, não apenas da sociedade, como do indivíduo também. Como o homem não é auto-suficiente, mas é dependente de outros para sua existência, são necessários provimentos que afetam a vida de todos e sem os quais a vida comum seria impossível. A tarefa, a finalidade última, da política é salvar a vida em seu sentido mais amplo.</p>
<p>P. 169 Madison nossa preocupação é a vida coletiva</p>	<p>(...) Madison, dado que nossa preocupação é a vida coletiva dos homens, e não dos anjos, o provimento da existência humana só pode ser realizado pelo Estado, que detém o monopólio da força bruta e impede a guerra de todos contra todos.</p>
<p>P. 170 Aristóteles e a palavra politikon Adjetivo aplicável a organização da polis – equívocos interpretativos.</p>	<p>(...) esse apelo a Aristóteles se baseie num mal-entendido muito antigo, embora pós-clássico. Para Aristóteles, a palavra <i>politikon</i> era um adjetivo aplicável à organização da polis, não uma designação de quaisquer formas de vida em comum humana, e ele certamente não pensava que todos os homens são políticos ou que sempre existe política, ou seja, uma polis, onde quer que vivam as pessoas. Sua definição excluía não apenas os escravos, mas também os bárbaros dos impérios asiáticos, de cuja humanidade ele nunca duvidou, a despeito de seus sistemas despóticos de governo.</p>
<p>P. 170/171 A política no sentido</p>	<p>A política no sentido aristotélico não é, pois, auto-evidente e com toda a certeza não está em todo lugar onde os homens vivem em comunidade. Tal como os gregos a viam, ela só existiu na Grécia - e, mesmo assim, durante um curto</p>

<p>aristotélico.</p> <p>P. 171 Ser livre e viver na polis. Não podia ser escravo ou trabalhador Liberto de si próprio</p> <p>P. 172 A política era para os gregos um fim</p> <p>P. 172 A política no sentido grego esta centra na liberdade.</p> <p>P. 172/173 Para nós dificuldades associamos igualdade ao conceito de justiça – isonomia direito a atividade política.</p> <p>P. 173 A liberdade não requer uma democracia Igualitária</p> <p>P. 174 Preconceito moderno de que a política é uma necessidade inelutável, sempre existiu.</p> <p>P. 175 Política e liberdade são inseparáveis as demais situações são tiranias</p>	<p>período de tempo.</p> <p>Ser livre e viver na polis era, em certo sentido, a mesma coisa. Mas apenas em certo sentido, pois para poder viver numa polis o homem precisava já ser livre sob outro aspecto - não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhador à necessidade de ganhar o pão de cada dia. O homem devia primeiro ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega <i>schoēl</i>, ou da latina <i>otium</i> - o que hoje chamamos de ócio, lazer.</p> <p>A política, se se quer entendê-la no contexto das categorias meios e fins, era para os gregos, como para Aristóteles, primordialmente um fim, e não um meio. E esse fim não era a liberdade como tal, como se realizava na polis, mas a libertação pré-política para o exercício da liberdade na polis.</p> <p>A "política", no sentido grego da palavra, está, portanto, centrada na liberdade, com o que esta é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares. Sem esses que são meus iguais, não existe liberdade, (...).</p> <p>Para nós isso é difícil de entender por associarmos igualdade ao conceito de justiça, não ao de liberdade, razão pela qual atribuímos um significado equívoco à palavra grega para uma constituição livre, <i>isonomia</i>, qual seja igualdade perante a lei. Mas isonomia não significa que todos os homens são iguais perante a lei ou que a lei é a mesma para todos, mas que todos têm o mesmo direito à atividade política; na polis, essa atividade assumiu fundamentalmente a forma de falar uns com os outros. <i>Isonomia</i> é, por conseguinte, essencialmente o direito igual de falar e, como tal, o mesmo que <i>isēgoria</i>-, mais tarde, em Políbio, ambos são simplesmente <i>isologia</i>. Falar na forma de mandar e ouvir na forma de obedecer não (...).</p> <p>A liberdade não requer uma democracia igualitária no sentido moderno, mas uma oligarquia ou aristocracia muito estritamente limitada, uma arena na qual pelo menos uns poucos, ou os melhores, possam interagir entre si como iguais entre iguais. Essa igualdade não tem, evidentemente, nada a ver com justiça.</p> <p>(...) a nos curarmos do preconceito moderno de que a política é uma necessidade inelutável, de que ela sempre existiu, em todos os tempos e lugares. Uma necessidade — quer no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana, como a fome, ou o amor, quer no sentido de uma instituição indispensável à vida em comum humana - é precisamente o que a política não é. Na verdade, a política começa onde termina a esfera das necessidades materiais e da força física.</p> <p>A mais importante dessas idéias, aquela que continua sendo uma parte inegavelmente válida do nosso conceito de política e que por isso sobreviveu a todas as reviravoltas históricas e transformações teóricas, é, sem dúvida alguma, a de liberdade. A idéia de que política e liberdade são inseparáveis e a tirania o pior dos regimes políticos, um regime antipolítico na verdade, percorre todo o pensamento e ação da cultura europeia até os tempos recentes.</p>
---	--

<p>P. 175 Totalitarismo a liberdade humana deve ser sacrificada...</p>	<p>O que há de verdadeiramente novo e aterrorizante no totalitarismo não é a negação da liberdade ou a afirmação de que ela não é boa nem necessária para a humanidade, mas a noção de que a liberdade humana deve ser sacrificada ao desenvolvimento histórico, processo que só pode ser obstaculizado quando os seres humanos agem e interagem em liberdade.</p>
<p>P. 176 O conceito de política é substituído.</p>	<p>Em todos esses casos, o conceito de política, em todas as suas formas, é substituído pelo moderno conceito de história. Os acontecimentos políticos e a ação política são absorvidos no processo histórico, e história passa a significar, num sentido bastante literal, o fluir da história.</p>
<p>P. 176 Liberdade</p>	<p>(...) o conceito de liberdade já não tenha desaparecido em teoria em todo lugar onde o pensamento moderno substituiu o conceito de política pelo de história.</p>
<p>P. 177 Liberdade Afastar-se da coação – conceito romano</p>	<p>Mais do que simplesmente não estar sujeito à coação de outra pessoa, liberdade significava a possibilidade de afastar-se completamente do âmbito da coação - a vida doméstica, junto com sua "família" (ela própria um conceito romano que Mommsen certa vez traduziu de forma apressada como "servidão" [Theodor Mommsen, <i>Römische Geschichte</i>, vol. I, p. 62]).</p>
<p>P. 177 Livro o homem disposto...</p>	<p>Só era, portanto, livre o homem disposto a arriscar a própria vida, e de alma escrava e servil aquele que professava um apego excessivo à vida - vício para o qual a língua grega tem uma palavra especial: <i>philopsychia</i>.</p>
<p>P. 177/178 A coragem é a mais antiga das virtudes políticas e cardeais porque implica no mundo público.</p>	<p>A noção de que só é livre aquele que está disposto a arriscar a própria vida nunca desapareceu completamente da nossa consciência; o mesmo vale, em geral, para a conexão da política com o perigo e o risco. A coragem é a mais antiga de todas as virtudes políticas, e ainda hoje uma de suas poucas virtudes cardeais, porque somente saindo de nossa existência privada e dos relacionamentos familiares a que nossas vidas estão ligadas podemos chegar ao mundo público comum que é o nosso espaço verdadeiramente político.</p>
<p>P. 178/179 Espaço público Necessita do espaço político Abrigo permanente aos homens mortais aos seus feitos e palavras.</p>	<p>Esse espaço público não se torna político até que esteja assegurado dentro de uma cidade, ou seja, ligado a um lugar concreto que sobreviva a esses feitos memoráveis e aos nomes de seus memoráveis feitos e possa assim transmiti-los à posteridade de geração em geração. Essa cidade que oferece abrigo permanente aos homens mortais e seus feitos e palavras transientes é a polis; ela é política e, portanto, diferente de outros assentamentos (para os quais os gregos tinham uma palavra específica: <i>astē</i>), porque foi intencionalmente construída ao redor de um espaço público, a agora, onde a qualquer momento os homens livres podem se encontrar como iguais.</p>
<p>P. 180 O lidar com os outros no espaço público das ágoras é a real substância da vida livre.</p>	<p>A questão do empreendimento e da aventura perde força pouco a pouco, ao passo que o que era, por assim dizer, apenas um complemento necessário dessas aventuras — a presença constante de outros, o lidar com outros no espaço público da <i>agora</i>, a <i>isēgoria</i> de Heródoto - agora se torna a real substância de uma vida livre. Ao mesmo tempo, a mais importante atividade de uma vida livre muda da ação para o discurso, de atos livres para a livre expressão.</p>
<p>P. 180 Liberdade Separação entre</p>	<p>(...) a tradição do nosso conceito de liberdade - em que as noções de ação e discurso são mantidas separadas por princípio, correspondendo, por assim dizer, a duas faculdades humanas inteiramente diferentes - do que jamais teve</p>

<p>ação e discurso</p> <p>P. 180/181 Tempos de Homero não havia separação entre ação e discurso</p>	<p>na história da Grécia.</p> <p>(...), vale dizer ainda nos tempos de Homero, essa separação de princípio entre discurso e ação não existia, dado que o fazedor de grandes feitos devia ser ao mesmo tempo um orador de grandes palavras - e não apenas porque grandes palavras eram necessárias para acompanhar e explicar grandes feitos, que de outra forma cairiam em silencioso esquecimento, mas também porque o próprio discurso era desde o começo considerado uma forma de ação.</p>
<p>P. 181 O discurso é forma de ação.</p>	<p>(...), o discurso é uma forma de ação, e nossa queda pode vir a ser um feito se vociferarmos contra ela mesmo enquanto morremos. A tragédia grega - seu drama, seus acontecimentos — baseia-se nessa convicção fundamental.</p>
<p>P. 182 Kant: espontaneidade capacidade humana</p>	<p>(...) espontaneidade, que, de acordo com Kant, se baseia na capacidade que tem todo ser humano de iniciar uma seqüência, de forjar uma nova corrente. A melhor ilustração, talvez, dentro da arena da política grega, de que liberdade de ação é a mesma coisa que começar de novo e iniciar algo é a palavra <i>archein</i>, que significa tanto começar quanto conduzir.</p>
<p>P. 182 Importância política da liberdade – capacidade de começar de novo</p>	<p>(...), foi somente em nossa própria época que viemos a perceber a extraordinária importância política de uma liberdade que reside em sermos capazes de começar algo novo — precisamente porque, é provável, os regimes totalitários não se contentaram simplesmente em reprimir a liberdade de opinião, mas trataram também de destruir por princípio a espontaneidade humana em todas as esferas.</p>
<p>P. 183 O mundo se renova constantemente</p>	<p>O que se opõe a toda predeterminação e conhecimento do futuro é o fato de que o mundo se renova diariamente pelo nascimento e é constantemente arrastado para o imprevisivelmente novo pela espontaneidade de cada nova chegada.</p>
<p>P. 183 Liberdade de ação – novo começo.</p>	<p>A liberdade de opinião e sua expressão, determinantes para a polis, diferem da liberdade inerente à capacidade que tem a ação de produzir um novo começo, porque dependem mais e mais da presença de outros e do confronto de opiniões.</p>
<p>P. 183 Amigos e companheiros</p>	<p>(...) "é impossível agir sem amigos e companheiros confiáveis" (Platão, <i>Sétima Carta</i>, 325d); impossível, bem entendido, no sentido do verbo grego <i>prattein</i>, pôr em prática e completar.</p>
<p>P. 184 Espontaneidade Do artista Capacidade agir</p>	<p>(...) -, a espontaneidade ainda consegue se preservar. Ela se revela na produtividade do artista, como de todos os que produzem coisas do mundo isolados dos demais, e pode-se dizer que nenhuma produção é possível sem primeiramente ter sido criada por essa capacidade de agir.</p>
<p>P. 184/185 Aprender o mundo objetivo e lugar no mundo</p>	<p>(...) sabemos por experiência que ninguém pode, por si só, apreender adequadamente o mundo objetivo em sua plena realidade, porque este sempre se mostra e se revela desde uma única perspectiva, que corresponde e é determinada pelo lugar que o indivíduo ocupa no mundo.</p>
<p>P. 185 O mundo é compartilhado</p>	<p>Só se pode ver e experimentar o mundo tal como "realmente" é entendendo-o como algo que é compartilhado por muitas pessoas, que está entre elas, que as separa e as une, revelando-se de modo diverso a cada uma, enfim, que só é</p>

<p>por muitas pessoas e diverso em suas perspectivas.</p>	<p>compreensível na medida em que muitas pessoas possam falar sobre ele e trocar opiniões e perspectivas em mútua contraposição. Somente na liberdade de falarmos uns com os outros é que surge, totalmente objetivo e visível desde todos os lados, o mundo sobre o qual se fala.</p>
<p>P. 186 Liberdade objetivo mais elevado obtido no âmbito político.</p>	<p>(...), o fundamental é entender a própria liberdade como política, e não como um objetivo, talvez o mais elevado, a ser obtido por meios políticos, e perceber que a coação e a força bruta, em qualquer caso meios de proteger e estabelecer, ou expandir, o espaço político, em si mesmas e por si mesmas, definitivamente não são políticas. São fenômenos periféricos à política; portanto, não a própria política.</p>
<p>P. 186 O espaço político como tal realiza e garante a liberdade de todos os cidadãos</p>	<p>O espaço político como tal realiza e garante a liberdade de todos os cidadãos e a realidade discutida e testemunhada pela maioria. Mas a busca de um significado para além da esfera política só pode ser levada a cabo se, como os filósofos da polis, se opta por interagir com a minoria e se convence de que falar livremente com outros sobre alguma coisa não produz realidade, mas engano, e não cria verdade, mas mentiras.</p>
<p>P. 187 Platão o pai da filosofia política ocidental tentou se opor a polis. Os critérios políticos/filos.</p>	<p>Platão, o pai da filosofia política ocidental, tentou de várias formas se opor à polis e ao que ela entendia por liberdade por meio de uma teoria política na qual os critérios políticos eram derivados não da política, mas da filosofia, de uma constituição detalhada cujas leis correspondiam a idéias somente acessíveis ao filósofo e, finalmente, influenciando um governante para que transformasse essa legislação em realidade — intento que quase lhe custou a liberdade e a própria vida.</p>
<p>P. 188 O espaço da academia devia substituir o espaço da praça do mercado.</p>	<p>O espaço livre da Academia devia ser um substituto plenamente válido da praça do mercado, a agora, o espaço central de liberdade na polis. Para se manter como tal, a minoria tinha de exigir que sua atividade, seu falar uns com os outros, fosse dispensada das atividades da polis da mesma forma como os cidadãos de Atenas eram dispensados das atividades destinadas a ganhar o pão de cada dia.</p>
<p>P. 188 Liberdade para o filosofar.</p>	<p>Assim como a libertação do trabalho e das preocupações cotidianas era um pré-requisito para a liberdade do homem político, a libertação da política era um pré-requisito para a liberdade do acadêmico.</p>
<p>P. 188/189 A política é um meio para alcance de fins.</p>	<p>É nesse contexto que nasce a idéia de que a política é uma necessidade, de que a política em sentido amplo é apenas um meio para se alcançarem fins mais elevados situados fora dela e de que ela deve, portanto, justificar-se em termos desses fins.</p>
<p>P. 189 Objetivo da vida é sua própria manutenção</p>	<p>O objetivo da vida e de todas as atividades laborais a ela relacionadas é, obviamente, a sua própria manutenção, e o impulso de laborar para sustentar a vida não está fora dela, mas faz parte do processo vital que nos obriga a laborar como nos obriga a comer.</p>
<p>P. 191 A política foi rebaixada a sustentáculo da vida.</p>	<p>A existência simultânea da polis é uma necessidade vital da academia, quer em sua versão platônica, quer, mais adiante, como universidade. A conseqüência, no entanto, é que a política é em geral rebaixada à tarefa de sustentáculo da vida no espaço público da polis. Por um lado, ela é uma necessidade que se contrapõe à liberdade; por outro, o pré-requisito da própria liberdade.</p>

<p>P. 191 O cento da vida política da polis debate público</p>	<p>A provisão das necessidades práticas da vida e a defesa não ocupavam o centro da vida política da polis, mas eram políticas somente no sentido verdadeiro da palavra, isto é, na medida em que as decisões concernentes não eram decretadas de cima, mas decididas pela discussão e pela persuasão.</p>
<p>P. 192 Platão – a política liberd//. Minoria.</p>	<p>Mas isso era precisamente o que já não importava, uma vez que a justificação da política era agora assegurar a liberdade da minoria. O importante era que as questões da existência sobre as quais a minoria não tinha controle era tudo que restava à política.</p>
<p>P. 192 Liberdade como objetivo da política.</p>	<p>A liberdade como objetivo último da política impõe limites à esfera da política; o critério para a ação dentro dessa esfera já não é a liberdade, mas a competência e a eficácia na provisão das necessidades práticas da vida.</p>
<p>P. 193 A política compreendida como ocupada com o que é necessário para os homens viverem comum</p>	<p>Na medida em que se entenda a política como exclusivamente ocupada do que é absolutamente necessário para que os homens vivam em comunidade de modo que se lhes possa outorgar, quer como indivíduos, quer como grupo social, uma liberdade que está além tanto da política como das necessidades da vida, justifica-se medir o grau de liberdade dentro de qualquer corpo político pela liberdade religiosa e acadêmica que ele tolera, isto é, pelo tamanho do espaço não político para a liberdade que ele contém e mantém.</p>
<p>P. 194 Cristianismo opera a partir de uma perspectiva escatológica exonera a polis.</p>	<p>(...) Tertuliano diz que "nada é mais estranho a nós, cristãos, do que o que diz respeito ao público" (<i>Apologeticus</i>, 38), a ênfase está, definitivamente, no "público". Com a boa razão nos acostumamos a entender a recusa do cristianismo primitivo em participar dos assuntos públicos ora desde a perspectiva romana de uma divindade que rivaliza com os deuses de Roma, ora desde o ponto de vista cristão de uma expectativa escatológica exonera de todo interesse por este mundo.</p>
<p>P. 195 Antiguidade Greco-romana a privacidade e o público.</p>	<p>Durante toda a Antigüidade greco-romana, a privacidade foi entendida como única alternativa à arena pública, de tal maneira que o aspecto distintivo desses espaços era o contraste entre o que queria se mostrar ao mundo, deixando-o transparecer em público, e o que só podia existir em recolhimento e devia, por conseguinte, permanecer oculto.</p>
<p>P. 196 Em nossos dias a liberdade em relação a política já não é mais um assunto da maioria, mas de governo.</p>	<p>Até Agostinho, nem o próprio corpo político abraçava a visão de que a política é um meio para se alcançarem fins mais elevados e a liberdade um aspecto da política somente na medida em que existam certas áreas que esta deva libertar de seu controle. Hoje, porém, a liberdade em relação à política já não é um assunto da minoria, mas da maioria, que não deve nem precisa se preocupar com os assuntos de governo, ao mesmo tempo que recai sobre a minoria o ônus de preocupar-se com o indispensável ordenamento político dos assuntos práticos humanos.</p>
<p>P. 197 Santo Agostinho e a política como algo constitutivo da vida terrena amor ao próximo</p>	<p>Agostinho reivindica explicitamente que a vida dos santos se desenrole no seio de uma "sociedade" e, ao forjar a idéia de uma <i>civitas Dei</i>, um Estado de Deus, supõe que a vida humana é também politicamente determinada por condições não terrenas — embora deixe aberta a questão de se os assuntos políticos ainda serão um ônus no outro mundo. Em todo caso, o motivo de assumir-se o ônus da política terrena é o amor ao próximo, não o temor a ele.</p>

<p>P. 198 A política cristã dupla tarefa Espaço não polit. Igreja poder terr.</p>	<p>A política cristã sempre se defrontou com uma dupla tarefa: primeiro, a de assegurar que o espaço não político onde se reúnem os fiéis esteja ele próprio a salvo da influência externa mesmo quando influencia a política secular; segundo, a de impedir que o lugar de reunião se convertesse em lugar de exibição e acabasse transformando a Igreja em mais um poder secular, terreno.</p>
<p>P. 198/199 Fim do período clássico e o estabelecim. Espaço eclesias.</p>	<p>(...) com o fim do período clássico e o estabelecimento de um espaço público eclesiástico, a política secular permaneceu ligada tanto às necessidades da vida que resultam da vida comunitária do homem quanto à proteção oferecida por um reino mais elevado, que até o fim da Idade Média permaneceu tangível e espacialmente presente na forma de igrejas.</p>
<p>P. 199 Modernidade Esfera religiosa refugiou-se na esfera privada.</p>	<p>(...) com o advento da era moderna (...). A esfera religiosa refugiou-se na esfera privada, ao passo que a esfera da vida e de suas necessidades práticas, que na Antiguidade como na Idade Média fora considerada a esfera privada por excelência, ganhou uma nova dignidade e adentrou a arena pública em forma de sociedade.</p>
<p>P. 199/200 Atividade do governo e a atividade política proteger a livre produtividade e a segurança do indivíduo.</p>	<p>Em ambos os casos, o objetivo do governo, em cujo campo de atividade se aloca a política daqui em diante, é proteger a livre produtividade da sociedade e a segurança do indivíduo em sua vida privada. Qualquer que seja a relação entre cidadão e Estado, a liberdade e a política se mantêm definitivamente separadas, e o ser livre no sentido de atividade positiva livremente desenvolvida é agora confinado a uma esfera que trata das coisas que, por natureza, não têm como ser compartilhadas por todos, a saber: a vida e a propriedade, coisas que são, mais do que quaisquer outras, especificamente nossas.</p>
<p>P. 200 Estado moderno e energias produtivas.</p>	<p>O que a era moderna esperava de seu Estado, e o que esse Estado realizou de fato em ampla medida, foi a liberação dos homens para desenvolverem suas energias socialmente produtivas, para produzirem em comum os bens necessários a uma vida "feliz".</p>
<p>P. 200 Moderna concepção política/Estado liberdade.</p>	<p>Essa moderna concepção de política, na qual o Estado é visto como uma função da sociedade, um mal necessário em prol da liberdade social, tem prevalecido na teoria e na prática sobre a noção inteiramente distinta da soberania do povo, ou da nação, inspirada pela Antiguidade e tantas vezes manifestada em todas as revoluções da era moderna.</p>
<p>P. 201 Ascensão do Estado-nação governo defender a liberdade da sociedade contra inimigos internos e externos limite ao poder.</p>	<p>Desde a ascensão do Estado-Nação, a opinião prevalecente tem sido a de que a obrigação do governo é defender a liberdade da sociedade contra os inimigos internos e externos, pela força, se necessário. A participação dos cidadãos no governo, sob quaisquer formas, tem sido vista como necessária à liberdade somente porque o Estado, que necessariamente há de ter à sua disposição os meios de força, deve ter o seu uso controlado pelo governo. Existe também a idéia de que o estabelecimento de uma esfera de ação política, quaisquer que sejam os seus limites, gera poder e de que a liberdade só pode ser protegida por meio da supervisão constante do exercício desse poder.</p>
<p>P. 201 Governo constitucional</p>	<p>O que hoje entendemos por governo constitucional, seja monárquico ou republicano, é essencialmente um governo controlado pelos governados e limitado em seus poderes e quanto ao uso da força.</p>
<p>P. 201</p>	<p>A idéia é limitar tanto quanto possível e necessário a esfera do governo</p>

Limitar governo	para que a liberdade se realize além do alcance do governo.
P. 202 Meio e o fim	(...) na era moderna considera-se que a relação entre política e liberdade é tal que a política é um meio, e a liberdade o seu fim mais elevado.
P. 202 Política como meio é manifestação da modernidade	A definição da política como meio para se alcançar a liberdade como um fim que lhe é exterior só se aplica em um grau muito limitado na era moderna, apesar de reiteradamente postulada. De todas as respostas modernas à questão do significado da política, é ela que está mais intimamente ligada à tradição da filosofia política ocidental;
P. 202/203 Estado e força política.	Muito mais característica, (...) é a definição do Estado fundada na primazia da política interna, segundo a qual o Estado, como possuidor da força, [é] uma instituição indispensável à vida da sociedade" (...).
P. 203 Estado e a política são indispensáveis à liberdade e a manutenção da vida – categ. Opostas	(...) duas visões - a de que o Estado e a política são instituições indispensáveis à liberdade e a de que o Estado e a política são instituições indispensáveis à vida - mal tenham consciência disso, essas duas teorias são irreconciliavelmente opostas. Faz uma imensa diferença postular-se a liberdade ou a vida como o mais elevado de todos os bens - o critério pelo qual se há de conduzir e julgar toda a ação política. (...), a vinculação entre política e vida resulta em uma contradição interna que cancela e destrói o que há de especificamente político na política.
P. 204 Vida	(...) o que está hoje em causa pela primeira vez na política externa é a própria vida, a sobrevivência da humanidade.
P. 204 Política contemporânea Vida nua e crua de todos	Podemos até afirmar, justificadamente, que o fato de a política contemporânea se preocupar com a existência nua e crua de todos nós é o mais claro sinal do estado calamitoso em que se encontra o mundo - calamidade que ameaça livrar o mundo não só da política, como também de tudo mais.
P. 204 A liberdade corre perigo a segurança do mundo.	Só o que corre perigo é a liberdade, a sua própria e a do grupo ao qual pertence, e, com ela, a segurança de um mundo estável em que vive esse grupo ou país, construído pelo trabalho de gerações para proporcionar um ambiente confiável e duradouro a toda ação e discurso, que são as atividades verdadeiramente políticas.
P. 204/205 Nosso mundo Modernidade	O mundo em que vivemos, mesmo não sendo uma mera derivação do período moderno nem um processo automático intrínseco a ele, provém não obstante do solo da modernidade.
P. 205 A força bruta dos Estados ameaça a liberdade e a vida.	(...) a força bruta, cuja função é proteger a vida e a liberdade, tornou-se tão monstruosamente poderosa que ameaça não apenas a liberdade, mas também a vida. Tornou-se evidente que é a força bruta dos países que põe em questão o processo vital da humanidade inteira e que, em consequência disso, a resposta já por si altamente ambígua que o mundo moderno deu ao problema do significado da política tornou-se ela própria duplamente questionável.
P. 206 Armas atômicas e o uso da força.	Desde a invenção das armas atômicas, a questão política capital de nosso tempo é o papel que deve ter a força e/ou como o uso dos meios de força pode ser excluído da arena internacional.

<p>P. 206/207 Mundo moderno considera a política como meio de vida..</p>	<p>(...) o mundo moderno — que com uma determinação jamais vista considerou a política como um simples meio de preservação e promoção da vida da sociedade e se empenhou, conseqüentemente, em reduzir ao mínimo essencial as prerrogativas políticas — passou a acreditar que podia lidar com o problema da força melhor do que todas as épocas anteriores.</p>
<p>P. 207 Trabalhadores e mulheres</p>	<p>A emancipação da classe trabalhadora e das mulheres - as duas categorias de seres humanos subjugadas à força ao longo de toda a história pré-moderna — claramente representa o ponto alto desse desenvolvimento.</p>
<p>P. 207 Não se é livre quando se está sujeito a vida...</p>	<p>Não se é livre quando se está sujeito à força de outro, mas também, em um sentido mais original, quando se está subjugado pelas necessidades básicas da vida. O labor é a atividade que corresponde à coerção por meio da qual a própria vida nos obriga a atender a essas necessidades.</p>
<p>P. 207 Trabalhador</p>	<p>Na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito à força bruta nem à dominação; ele é coagido pela necessidade direta inerente à própria vida.</p>
<p>P. 207/208 O desenvolvim. Global, transformar todos em labor..</p>	<p>(...), o desenvolvimento global da sociedade - pelo menos até que ele chegue ao ponto em que a automação extinga de fato o labor - segue um movimento uniforme no rumo de transformar todos os seus membros em "laboradores", seres humanos cuja atividade, qualquer que seja, estará primordialmente voltada para a satisfação das necessidades da vida.</p>
<p>P. 208 A necessidade governa a vida da sociedade.</p>	<p>A necessidade, não a liberdade, governa a vida da sociedade; e não é por acaso que o conceito de necessidade veio a dominar todas as modernas filosofias da história, onde o pensamento moderno buscou encontrar orientação filosófica e autocompreensão.</p>
<p>P. 208 Estados/energias Produtivas</p>	<p>(...) Estado, (...) uso da força, (...), podia ser mantido sob controle desde que explicitamente definido como um simples meio de se alcançar o fim maior da vida em sociedade, a saber: o livre desenvolvimento das energias produtivas.</p>
<p>P. 209 Estado</p>	<p>(...) combinação específica de força e poder que só pode surgir na esfera pública do Estado, porque somente nela os homens se reúnem e geram poder.</p>
<p>P. 209 Tempos modernos força bruta que alcança a esfera pública Capitaneada pelo Estado</p>	<p>(...) tempos modernos, (...) na força bruta, uma vez que essa força foi transferida para fora da esfera privada do indivíduo e para dentro da esfera pública da maioria. Por absoluta que fosse a força que o senhor de uma casa dos tempos pré-modernos exercia sobre a sua família, definida em sentido amplo - (...) -, essa força era, não obstante, sempre limitada ao indivíduo que a exercia; uma força totalmente impotente, estéril em termos econômicos e políticos. (...). Não poderiam tornar-se um perigo para todos porque não havia o monopólio da força.</p>
<p>P. 210 A arena política ameaça o espaço público</p>	<p>(...) centro de toda a atividade política pela aplicação da força como meio de se alcançar o fim tido como mais elevado de sustentar e organizar a vida. A crise está no fato de que a arena política agora ameaça precisamente o que no passado aparecia como a sua única justificação.</p>
<p>P. 210</p>	<p>(...) A política ainda tem algum significado?</p>
<p>P. 211/212</p>	<p>Os preconceitos que, na crise atual, se opõem a uma compreensão teórica do</p>

<p>A política na modernidade é um meio para a liberdade e é força bruta.</p>	<p>real significado da política envolvem quase todas as categorias políticas com que estamos acostumados a pensar, sobretudo a categoria meios/fins, para a qual a política tem um objetivo situado fora dela, mas também a noção de que a substância da política é a força bruta e, finalmente, a convicção de que a dominação é o conceito central da teoria política.</p>
<p>P. 212 A noção de que a política existe sempre e em todo lugar onde haja seres humanos.</p>	<p>(...) a noção de que a política existe sempre e em todo lugar onde haja seres humanos é ela própria um preconceito, e o ideal socialista de uma humanidade sem Estado - que para Marx significa sem política - não é absolutamente utópico. É simplesmente apavorante. Infelizmente, Marx era muito melhor historiador do que teórico e em suas teorias ele muitas vezes apenas expressava e punha sob um foco conceitual mais nítido tendências históricas que podiam ser objetivamente demonstradas.</p>
<p>P. 214 Destruição humana mundo</p>	<p style="text-align: center;"><i>A Questão da Guerra</i></p> <p>Na destruição do mundo, nada é destruído, exceto uma estrutura feita por mãos humanas, e a força bruta requerida corresponde precisamente à violência inescapavelmente inerente a todos os processos produtivos humanos.</p>
<p>P. 214 Os que os homens produzem pode ser destruído pelos homens</p>	<p>O que os homens produzem pode ser destruído pelos homens; o que os homens destroem pode ser reconstruído. A capacidade de destruir e a capacidade de produzir se equilibram. A energia que destrói o mundo e o violenta é a mesma que está em nossas mãos e por meio da qual violentamos a natureza e destruímos coisas naturais - uma árvore, por exemplo, que nos fornece a madeira com que fabricamos objetos de madeira - para construir nosso mundo.</p>
<p>P. 215 Valor ambíguo do progresso que nos cerca.</p>	<p>Quase todos os aspectos da nossa vida são hoje marcados por esse processo, em que explosões e catástrofes não resultam em nossa ruína, mas constituem um progresso incessante impellido por essas mesmas explosões — neste contexto devemos desconsiderar, por enquanto, o valor ambíguo desse tipo de progresso.</p>
<p>P. 215/216 A moderna tecnologia e o processo para o qual ela arrastou o mundo humano no processo produção e construção.</p>	<p>Essa moderna tecnologia e o processo para o qual ela arrastou o mundo humano não rompem o equilíbrio entre produção e destruição. Ao contrário, parece que, no processo, tais capacidades inter-relacionadas passaram a ser ainda mais inextricavelmente ligadas, de modo que produção e destruição, mesmo quando realizadas em grande escala, revelam-se como duas fases diferentes, mas quase indistinguíveis, de um processo contínuo em que — Para tomar um exemplo do dia-a-dia - a demolição de uma casa é apenas a primeira etapa da construção de outra e até a construção de uma casa nova, com sua vida útil rigorosamente calculada, é parte de um processo incessante de demolição e reconstrução.</p>
<p>P. 217 O equilíbrio entre as capacidades de produzir e destruir</p>	<p>(...), enquanto as capacidades de produzir e destruir se equilibrarem, tudo seguirá mais ou menos como sempre, e o que as ideologias totalitárias têm a dizer sobre a escravização do homem pelo processo que ele próprio desencadeou é, no final das contas, um espectro refutado pelo fato de que os homens são senhores do mundo que construíram e ainda mestres do potencial destrutivo que criaram.</p>
<p>P. 218/219 Escravidados pela guerra total</p>	<p>Estamos já tão escravizados pela guerra total, que não conseguimos imaginar uma guerra entre a Rússia e os Estados Unidos em que a Constituição norte-americana ou o atual regime russo sobrevivam à derrota.</p>

<p>P. 219 A guerra deixou de ser a última ratio – a mera sobrevivência</p>	<p>Significa que a guerra deixou de ser a <i>ultima ratio</i> de negociações e seus objetivos determinados no ponto em que estas se rompiam, de modo que as ações militares supervenientes não eram senão a continuação da política por outros meios. O que está hoje em questão é algo que nunca poderia ser, é claro, objeto de negociação: a mera existência de países e seus povos.</p>
<p>P. 219 Deixou de ser meio de política</p>	<p>(...) ela deixa verdadeiramente de ser um meio de política e, como guerra de aniquilação, começa a cruzar a fronteira estabelecida pela política e a aniquilar a própria política.</p>
<p>P. 220 O real significado da guerra total para o mundo</p>	<p>Comum ao horror que se estendeu além de toda consideração política e moral e à indignação que era ela própria uma reação política e moral imediata foi a percepção do real significado da guerra total e a consciência de que ela era agora um fato consumado, não apenas para os países sob regimes totalitários e os conflitos por eles criados, mas também para o mundo todo.</p>
<p>P. 221 Povo e política</p>	<p>Quando um povo perde a sua liberdade política, perde a sua realidade política, ainda que consiga sobreviver fisicamente.</p>
<p>P. 221 O que perece não é o mundo da produção, mas o mundo da ação e do discurso.</p>	<p>O que perece, nesse caso, não é um mundo resultante da produção, mas um mundo de ação e discurso criado por relações humanas, um mundo que nunca se acaba e que — embora composto de matéria efêmera, palavras fugazes e feitos logo esquecidos - é de uma tenacidade tão intensa e resistente, que, sob certas circunstâncias, como no caso do povo judeu, pode sobreviver durante séculos à perda de um mundo fabricado, palpável.</p>
<p>P. 222 Mundo humano Esfera política</p>	<p>Todo esse mundo verdadeiramente humano, que em sentido estrito forma a esfera política, pode, sim, ser destruído pela força bruta, mas não surgiu da força, e seu destino inerente não é perecer pela força.</p>
<p>P. 222 Mundo de relações</p>	<p>Esse mundo de relações seguramente não surge da força ou da energia do indivíduo, mas do coletivo, e é de sua reunião que surge o poder, um poder diante do qual mesmo a maior força individual é impotente.</p>
<p>P. 224 Homero – imparcialidade historiográfica Caracteriza até nossos dias a concepção que temos de História.</p>	<p>Homero (...). Sua imparcialidade está na origem de toda a historiografia, e não apenas ocidental. O que entendemos por história nunca existira antes em nenhum lugar, tampouco nenhuma história foi escrita desde então que não tenha sido influenciada ao menos indiretamente pelo exemplo de Homero. Encontramos a mesma idéia em Heródoto quando ele afirma querer impedir que "grandiosos e maravilhosos feitos, alguns realizados por helenos, outros por bárbaros, sejam relegados ao esquecimento" (I,1) - idéia que, como certa feita observou corretamente Burckhardt, "nunca teria ocorrido a um egípcio ou a um judeu" (<i>Griechische Kulturgeschichte</i>, III. p. 406).</p>
<p>P. 225 A guerra na visão dos gregos a uma esfera não política</p>	<p>Como não se pode travar a guerra sem comando e obediência, assim como as decisões militares não podem estar sujeitas ao debate e à persuasão, a guerra pertencia, na visão dos gregos, a uma esfera não-política. O que hoje entendemos por política externa pertencia a essa mesma esfera. Aqui, a guerra não é a continuação da política por outros meios, e sim o oposto.</p>
<p>P. 226 A polis e o conceito de luta</p>	<p>(...) a polis incorporou o conceito de luta à sua forma organizacional, como atividade não apenas legítima mas também, em certo sentido, a mais elevada atividade em comum dos homens.</p>

<p>P. 227 Homens e a guerra</p>	<p>Aqui, a força bruta da guerra com todo o seu horror provém diretamente da força e do poderio dos homens, que só podem exhibir suas energias intrínsecas quando algo ou alguém se lhes opõe e põe à prova o seu valor.</p>
<p>P. 227/228 Todo discurso por mais objetivo revela o seu orador</p>	<p>Desafios de oratória não se limitam, porém, aos dois lados assumidos pelos oradores, que se revelam como indivíduos nos lados que assumem, porquanto todo discurso, por mais "objetivo" que se pretenda, revela também inevitavelmente o seu orador, de um modo que, apesar de difícil de definir, faz parte de sua natureza ineludível.</p>
<p>P. 228 Gregos e o espaço público-político – as coisas são reconhecidas em sua multilateralid// Procura da imparcialid//.</p>	<p>O espaço público-político, para os gregos um espaço comum a todos (<i>koinon</i>), onde os cidadãos se reúnem, é a esfera na qual todas as coisas são primeiro reconhecidas em sua multilateralidade. Essa capacidade de ver a mesma coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados - capacidade que se baseia, em última análise, na imparcialidade de Homero, única na Antigüidade, tão apaixonada que não foi superada mesmo em nossa época - também se manifesta em alguns truques dos sofistas, cuja importância para que o pensamento humano se libertasse das restrições dogmáticas nós subestimamos ao condená-los, junto com Platão, por razões morais.</p>
<p>P. 229 A capacidade de ver uma coisa sob vários pontos de vista.</p>	<p>A capacidade de ver uma coisa de vários pontos de vista permanece no mundo humano; é a mera troca do ponto de vista que nos foi dado pela natureza pelo de outra pessoa, com a qual compartilhamos o mesmo mundo, de que resulta uma real liberdade de movimento em nosso mundo mental, paralela à nossa liberdade de movimento no mundo físico.</p>
<p>P. 229 Gregos e a percepção do homem político Visão ampla</p>	<p>O singular ideal grego, parâmetro, portanto, de uma atitude que é especificamente política, está na <i>phronēsis</i>, a percepção do homem político (...). Essa percepção política não significa outra coisa senão a visão mais ampla possível de todas as posições e pontos de vista possíveis desde os quais uma questão pode ser vista e julgada.</p>
<p>P. 230 Kant e o senso comum – visão alargada</p>	<p>Só voltamos a encontrá-la em Kant, que, na discussão do senso comum como capacidade de julgamento, a chama de "mentalidade alargada" e a define explicitamente como capacidade de "pensar do ponto de vista do outro" (<i>Crítica do Juízo</i>, § 40).</p>
<p>P. 230 Imperativo categórico</p>	<p>(...); a validade do imperativo categórico provém de "se pensar de acordo com o eu-mesmo", e a razão como legisladora não pressupõe os outros, somente um eu não contraditório consigo mesmo.</p>
<p>P. 230 O homem político.</p>	<p>No caso da polis, o homem político, pela excelência que o distinguia, era também o homem mais livre; sua capacidade de considerar todos os pontos de vista dava-lhe maior liberdade de movimento.</p>
<p>P. 231 Em isolamento indivíduo algum jamais é livre. Somente é livre quando adentra a polis e</p>	<p>Em isolamento, indivíduo algum jamais é livre; ele só pode se tornar livre quando adentra a polis e lá entra em ação. A liberdade, antes de poder se tornar um signo de honra outorgado a um homem ou a um tipo de homens - os gregos, por exemplo, por oposição aos bárbaros —, é um atributo do modo como os seres humanos se organizam e nada mais. Seu lugar de origem não é o interior do homem, o que quer que seja esse interior, tampouco a sua vontade, o seu pensamento ou os seus sentimentos, mas o</p>

<p>envolve-se na esfera da ação O espaço da liberdade.</p>	<p>espaço entre os seres humanos, que só pode surgir quando diferentes indivíduos se juntam e só pode continuar existindo enquanto eles permanecerem juntos. A liberdade tem um espaço, e quem nele for admitido é livre; quem dele for excluído não é livre.</p>
<p>P. 232 Os romanos e o <i>pater familias</i> Governava a casa Ausência da política e da lib.</p>	<p>(...) os romanos, (...) o <i>pater familias</i> governava essa grande casa - (...) — como verdadeiro monarca, ou déspota, o que o deixava sem os iguais ante quem pudesse aparecer em liberdade. A segunda era que uma casa governada por um homem não propiciava espaço para a luta e a rivalidade, porque ela devia formar uma unidade passível de só ser rompida por interesses, posições e pontos de vista conflitantes.</p>
<p>P. 232 Falta de liberdade é condição da fam.</p>	<p>(...), a falta de liberdade era um pré-requisito da unidade indivisa tão essencial à vida em família quanto eram a liberdade e a luta à vida coletiva na polis. Isso faz a arena livre da política parecer uma ilha, o único lugar onde o princípio da força bruta e da coação foi excluído das relações humanas.</p>
<p>P. 232/233 Antiguidade o status de um indivíduo</p>	<p>Na visão da Antigüidade, portanto, o <i>status</i> do indivíduo era tão absolutamente dependente do espaço em que ele se movia, que um homem que, como o filho adulto de um pai romano, "fosse sujeito ao seu pai (...) podia também, como cidadão, estar em posição de comand[á-lo]" (Mommsen, p. 71).</p>
<p>P. 234 Péricles e a polis liberdade política além da força.</p>	<p>(...) sabemos pelas palavras de Péricles relatadas por Tucídides, a polis, agora em seu auge, esperava engajar-se nessa mesma luta sem recurso à força bruta e sem poetas e bardos para assegurar-lhe a fama, que é o único meio pelo qual os mortais se tornam imortais.</p>
<p>P. 235 Romanos e a família.</p>	<p>(...), mas a lembrança de seu filho e seus descendentes, sua preocupação com a própria reputação e a continuação de sua linhagem, o que para os romanos significava a garantia da imortalidade terrena.</p>
<p>P. 236 Homero interpretação</p>	<p>(...) Homero (...) um mesmo acontecimento pode ter dois lados e que o poeta não tem o direito de usar a vitória de um deles para derrubar e matar, por assim dizer, o outro lado uma segunda vez.</p>
<p>P. 236 A plena realidade de uma condição se estabelece pelo conhecim.</p>	<p>(...), não há nada no mundo sensível ou histórico-político que tenha assumido plena realidade para nós como coisa ou acontecimento antes que todos os seus aspectos tenham sido descobertos, todos os seus lados revelados, e isso é reconhecido e expresso desde todos os pontos de vista possíveis dentro do mundo humano.</p>
<p>P. 237 Pluralidade de indivíduos, povos e posições para tornar possível a realid.</p>	<p>Se é verdade que uma coisa é real nos mundos sensível e histórico-político se pode revelar-se e ser percebida de todos os lados, então sempre deve haver uma pluralidade de indivíduos e povos e uma pluralidade de posições para tornar possível a realidade e assegurar a sua continuidade. (...), o mundo só vem a ser se existem perspectivas; só existe como ordem de coisas mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento.</p>
<p>P. 237/238 Aniquilação é o fim do mundo e do homem que o produziu. A</p>	<p>(...), a aniquilação não apenas representa o fim de um mundo, mas também leva com ela aquele que aniquila. (...), a política não diz respeito tanto aos seres humanos quanto ao mundo que surge entre eles e perdura além deles. A política, na medida em que se torna destrutiva e causa o fim de mundos, destrói e aniquila a si mesma. (...), quanto mais existirem no mundo povos que</p>

<p>política diz respeito a continuidade do mundo em sua multiplicidade.</p>	<p>mantêm entre si relações particulares, mais mundos haverá para se formar entre eles e maior e mais rico o mundo será. Quanto mais pontos de vista existirem dentro de uma nação para a partir dos quais ver o mesmo mundo que abriga e se apresenta igualmente a todos, mais importante e aberta ao mundo essa nação será.</p>
<p>P. 238 Os homens existem onde existe mundo</p>	<p>(...), seres humanos no verdadeiro sentido do termo só podem existir onde existe um mundo, e um mundo no verdadeiro sentido do termo só pode existir ali onde a pluralidade da raça humana é mais do que a mera multiplicação de uma única espécie.</p>
<p>P. 240 Romanos e o desenvolvimento da política em contato com povos estrangeiros</p>	<p>Com os romanos, a política se desenvolveu não entre os cidadãos de mesmo status dentro de uma cidade, mas entre povos estranhos e não equiparados que se encontraram pela primeira vez na batalha. (...). Terminada a batalha, eles não se recolhiam ao interior de suas muralhas para estar consigo mesmos e sua glória, mas, ao contrário, ganhavam algo novo, uma nova arena política assegurada por um tratado de paz pelo qual os inimigos de ontem se convertiam nos aliados de amanhã.</p>
<p>P. 241 A solução da questão da guerra e o desenvolv. Do direito</p>	<p>A solução da questão da guerra - quer seja ela em sua origem uma idéia romana ou tenha surgido mais tarde, na contemplação e enobrecimento da guerra troiana de aniquilação - é a origem do conceito de direito e da extraordinária importância que o pensamento político romano deu ao direito e à formulação de leis.</p>
<p>P. 241 Formulação da lei</p>	<p>A formulação da lei, esse laço duradouro que se segue à violência da guerra, resulta ela própria de propostas e contrapropostas, isto é, do discurso, que para gregos e romanos estava no centro de toda a política.</p>
<p>P. 242 Natureza contratual do direito</p>	<p>É relevante para a natureza contratual do direito o fato de que essa lei básica — que remonta à fundação da nação romana, o <i>populus Romanus</i> — não unificou as partes conflitantes simplesmente apagando a distinção entre patrícios e plebeus.</p>
<p>P. 242 A <i>res publica</i> a vida dos assuntos públicos se estabelece a partir da afirmação do contrato</p>	<p>A <i>res publica</i>, a vida dos assuntos públicos, que surgiu desse contrato e evoluiu dentro da República Romana, localizava-se nesse espaço intersticial entre partes anteriormente hostis. Aqui, portanto, a lei é algo que estabelece novas relações entre os homens e, ao vincular os seres humanos entre si, não o faz no sentido de lei natural, em que todos reconhecem as mesmas coisas como boas e más sobre a base de uma voz de consciência implantada, por assim dizer, pela natureza, ou como mandamentos baixados de cima e obrigatórios para todos, mas no sentido de um acordo entre partes contratuais.</p>
<p>P. 243 Para os gregos a lei não era um contrato... é obra do legislador.</p>	<p>(...) o entendimento grego, bastante diverso, do que é originalmente a lei. Para os gregos, a lei não é nem acordo nem contrato; ela não surge entre os homens pela via do intercâmbio de palavras e ação e não pertence, portanto, à arena política; a lei é essencialmente concebida por um legislador, e sua existência precede o seu ingresso na esfera política.</p>
<p>P. 243 Gregos a lei é instituída por um único homem a</p>	<p>A lei é uma muralha instituída e erigida por um único homem, dentro da qual se cria a esfera política real onde os homens circulam livremente. E também por isso que Platão invoca Zeus, o guardião das fronteiras e dos marcos, antes de propor a promulgação de leis para uma nova cidade a ser fundada. O que</p>

<p>partir da qual se cria a esfera da política – homens livres.</p>	<p>importa é a delimitação de fronteiras, não a formação de vínculos e laços. A lei é, por assim dizer, algo por meio de que a <i>polis</i> ingressa em seu viver, algo que ela não pode abolir sem perder sua identidade e cuja violação é um ato de <i>hybris</i>, a transgressão de um limite interposto à própria vida.</p>
<p>P. 244 A lei mesmo que institua o espaço da liberdade contém em si algo de violento em sua origem. Ela nasce da produção e não da ação. Legislador...</p>	<p>O fundamental é que a lei — embora defina o espaço no qual os homens convivem sem usar a força - tem em si algo de violento tanto em sua origem quanto em sua natureza. Ela nasce da produção, não da ação; o legislador se parece com o arquiteto e construtor da cidade, não com o <i>politikos</i> e cidadão. A lei produz a arena onde se dá a política e contém em si mesma a força violenta inerente a toda produção. Como coisa fabricada, ela existe em oposição a tudo que veio à luz naturalmente e não precisa da ajuda dos deuses ou dos homens para poder existir. Tudo que não é natural e não nasceu por si mesmo contém uma lei segundo a qual foi produzido, cada tipo de coisa corporificando a sua própria lei, e essas leis não guardam entre si mais relações do que a que existe entre os produtos de cada lei.</p>
<p>P. 244 A lei gerava o cidadão – pré-requisito para a política</p>	<p>(...) a lei gerava o cidadão, isto é, de modo análogo a como o pai gerava o filho (ou era, de todo modo, o pré-requisito para a existência política do filho como seu pai o era para a sua existência física), e aparecia, por conseguinte, como responsável, de acordo com a visão geral da polis, embora não de Sócrates e Platão, pela educação da cidadania.</p>
<p>P. 245 Concepção grega de lei...</p>	<p>(...) concepção grega da lei, para eles a lei não nunca poderia servir para que se construíssem pontes entre nações ou entre comunidades políticas dentro de uma mesma nação.</p>
<p>P. 246 Para os romanos a política inicia como política externa</p>	<p>Para expressá-lo em categorias modernas, teríamos de dizer que para os romanos a política começa como política externa, ou seja, precisamente aquilo que a mentalidade grega excluía totalmente da política. De modo análogo, embora a esfera política só tenha podido surgir e perdurar entre os romanos no marco da lei, isto só se deu a partir do encontro de diferentes nações.</p>
<p>P. 246</p>	<p>(...), nunca destruir, mas expandir sempre e concluir novos tratados.</p>
<p>P. 248 As leis romanas visavam um laço duradouro, implicava uma aliança – surgiu a <i>societas</i>.</p>	<p>(...) as leis com as quais Roma organizou as regiões da Itália e depois os países do mundo não eram meros tratados no sentido que damos ao termo, mas visavam a um laço duradouro, que era a implicação fundamental de uma aliança. Desses aliados de Roma, desses <i>socii</i>, a quase totalidade dos quais constituída de inimigos um dia derrotados, surgiu a <i>societas</i> romana, que não era absolutamente uma sociedade, mas uma comunidade cooperativa que favorecia relações entre parceiros.</p>
<p>P. 249 Societas romana Eternos aliados</p>	<p>(...) <i>societas Romana</i>, um sistema de alianças infinitamente ampliável no qual povos e terras fossem aliados de Roma não apenas por meio de tratados temporários e renováveis, mas também se tornassem eternos aliados.</p>
<p>P. 249/250 Homens de ação Relações, rede laços, novas ligações</p>	<p>Como ligação entre homens de ação, toda relação estabelecida pela ação resulta em uma rede de laços e relações em que se criam novas ligações, se altera a constelação de relações existentes e assim por diante, com um alcance cada vez mais amplo, movimentando e interconectando muito mais do que o agente que iniciou a ação jamais poderia imaginar.</p>

<p>P. 250 Gregos a ação se torna política – vinculada a polis Mais elevada forma de vida humana</p>	<p>(...), para o modo de pensar grego, a ação se torna antes de mais nada política, o que equivale a dizer vinculada à polis e, portanto, à mais elevada forma de vida humana em comum. O <i>nomos</i> limita as ações, impedindo-as de se dissolverem num sistema de relações imprevisível e em contínua expansão, e desse modo lhes dá a sua forma duradoura fazendo de cada uma um feito que em sua grandeza - isto é, em sua inigualável excelência — pode ser lembrado e preservado.</p>
<p>P. 250 O preço pago pelos gregos foi a incapacidade tornar-se império</p>	<p>O preço pago pelos gregos pelo poder conformador de seu <i>nomos</i> foi a sua incapacidade de construir um império. Não há dúvida de que toda a Hélade pereceu, em última instância, devido ao <i>nomos</i> das <i>poleis</i>, as cidades-estado, que, apesar de terem proliferado como colônias, não puderam jamais se unir numa aliança permanente.</p>
<p>P. 251 Ruína de Atenas</p>	<p>(...), quando pensamos na ruína de Atenas, a suposição imediata é que não foi o ponto central de um mundo que desapareceu para sempre, mas o ápice das potencialidades humanas dentro do mundo.</p>
<p>P. 251/252 Os gregos destruíam seus inimigos... nos transmitiram algo sobre eles, os romanos os assimilavam.</p>	<p>Para os romanos, tratava-se sempre de registrar a história de sua cidade e de tudo que fosse diretamente relacionado a ela, ou seja, ao seu crescimento e expansão pós-fundacional: <i>ab urbe condita</i>; ou, como em Virgílio, de narrar o que levou à fundação da cidade, os feitos e as viagens de Enéias: <i>dum conderet urbem</i> (<i>Eneida</i>, i, 5). Em certo sentido, pode-se dizer que os gregos, que destruíam seus inimigos, foram historicamente mais justos e nos transmitiram muito mais sobre eles do que os romanos, que convertiam os inimigos em aliados.</p>
<p>P. 253 Romanos</p>	<p>A politização romana do espaço entre os povos marca o começo do mundo ocidental - na verdade, ela criou o mundo ocidental como <i>mundo</i>.</p>
<p>P. 253 A lei cria o mundo no qual movimentamos</p>	<p>Toda lei cria, antes de tudo, um espaço no qual é válida, espaço que é o mundo no qual podemos nos mover em liberdade. O que está fora desse espaço é sem lei e, mais precisamente, sem mundo; no que respeita à comunidade humana, fora desse espaço tudo é deserto.</p>
<p>P. 253/254 O que é destruído numa guerra</p>	<p>Pois o que é destruído numa guerra de aniquilação é consideravelmente mais do que o mundo do inimigo vencido; é sobretudo o interstício, o espaço que existe entre as partes conflitantes e seus povos, o território que, tomado como um todo, forma o mundo terrestre.</p>
<p>P. 254 O mundo das relações que surgem da ação é mais difícil de destruir... a destruição é a lei do deserto.</p>	<p>O mundo das relações que surgem da ação - a atividade política essencial do homem — é consideravelmente mais difícil de destruir do que o mundo manufaturado das coisas, do qual seu construtor ou fabricante segue sendo o único mestre e senhor. Uma vez destruído esse mundo de relações, as leis da ação política, cujos processos só a muito custo podem efetivamente ser revertidos, são substituídas pela lei do deserto, que, como um ermo entre os homens, desencadeia processos devastadores que trazem consigo o mesmo descomedimento inerente às ações humanas livres que estabelecem relações.</p>
<p>P. 255 As revoluções –</p>	<p style="text-align: center;"><i>A Política Ainda Tem Algum Significado</i></p> <p>As revoluções, por sua vez — se as considerarmos seriamente, tal qual Marx, como as "locomotivas da história" ("As Lutas de Classe na França de 1848 a</p>

<p>Marx – correm em direção ao abismo, ao deserto.</p>	<p>1850") -, tudo que conseguiram demonstrar com alguma clareza é que esse trem da história corre velozmente na direção do abismo e que elas, longe de serem capazes de evitar a calamidade, só fazem aumentar assustadoramente a velocidade com que ela se aproxima.</p>
<p>P. 255 Século XX Guerra</p>	<p>As guerras e revoluções, não o funcionamento dos governos parlamentares e dos aparatos partidários da democracia, moldaram as experiências políticas básicas do século XX.</p>
<p>P. 256 Guerras e revoluções sob o signo da força bruta – campo de experiências violentas e desérticas</p>	<p>O que as guerras e revoluções têm em comum é o fato de estarem sob o signo da força bruta. Se as experiências políticas básicas de nossa época são a guerra e a revolução, isto significa que nos movemos essencialmente num campo de experiências violentas que nos induzem a equiparar ação política com violência. Tal equiparação pode se revelar fatal, porque, nas condições atuais, sua única consequência possível é tornar a ação política algo sem sentido, o que é absolutamente compreensível, dado o imenso papel que a violência tem, de fato, desempenhado na história de todos os povos da raça humana.</p>
<p>P. 256 Relações instrumentais</p>	<p>Uma das características mais notáveis da ação violenta é que ela requer, além de meios materiais, a introdução nas relações humanas de instrumentos destinados a coagir ou matar.</p>
<p>P. 257 O significado de uma atividade</p>	<p>O significado de uma coisa, por oposição ao seu fim, está sempre contido na própria coisa, e o significado de uma atividade só pode existir enquanto dura a atividade.</p>
<p>P. 258 Um fim se torna realidade quando a atividade que o produz.</p>	<p>(...) um fim só começa a se tornar realidade quando a atividade que o produziu tiver sido concluída — da mesma forma como a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que seu produtor lhe deu o toque final. Os objetivos pelos quais nos orientamos estabelecem os parâmetros pelos quais tudo que se faz deve ser julgado; (...).</p>
<p>P. 258 Os objetivos das ações tem em comum com os fins o fato de residirem fora da ação. A ação política não persegue fins, caso contrário ao alcançá-los cessaria toda a política.</p>	<p>Os objetivos das ações têm em comum com os fins o fato de residirem fora da ação e terem existências independentes de quaisquer ações empreendidas-, e têm em comum com o significado das ações o fato de serem muito menos tangíveis que os fins, embora possam, ao contrário do significado, continuar a existir depois da conclusão de quaisquer ações particulares. Se fosse certo que a ação política persegue fins e deve ser julgada de acordo com a sua conveniência, se seguiria que a ação política se ocupa de coisas que não são políticas em si mesmas, mas superiores à política, assim como todos os fins devem ser superiores aos meios (...). Seguir-se-ia que a ação política cessaria uma vez alcançados os seus fins e que a política em geral - que já não seria senão o meio mais adequado, isto é, conveniente, de se alcançarem os fins não-políticos que são a sua única razão de ser—a certa altura desapareceria por completo da história humana.</p>
<p>P. 259 A honra, a virtude e o medo são a fonte que alimenta continuamente as ações humanas</p>	<p>(...) a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas e o medo sob as tiranias. (...), acrescentar a fama, tal como a conhecemos no mundo de Homero; a liberdade, como encontrada no período clássico de Atenas; a justiça; e até a igualdade, se por isso entendermos a crença no valor inato de todo ser humano. A extraordinária importância de todos esses princípios reside em que eles não apenas levam os seres humanos a agir, mas são também a fonte que alimenta continuamente as suas ações.</p>

<p>P. 261 É da natureza dos fins justificar os meios necessários para alcançá-los Limites?</p>	<p>É da natureza dos fins justificar os meios necessários para alcançá-los. Mas quais fins justificariam meios que, sob certas circunstâncias, podem destruir a humanidade e toda a vida orgânica na Terra? É da natureza dos objetivos limitar tanto os fins quanto os meios, assim protegendo a ação do perigo do descomedimento que sempre lhe é inerente. Mas, se é assim, então os objetivos já falharam, uma vez que uma ação voltada para determinado fim se tornou sem sentido.</p>
<p>P. 261/262 Modernidade e o estreitamento dos horizontes da ação política</p>	<p>O horizonte de experiência extraordinariamente estreito que nos foi deixado aberto para a política em proporção com as experiências de nosso século talvez em nenhum outro lugar se revele mais claramente do que no fato de estarmos automaticamente preparados para questionar o significado da política no momento em que nos convencemos de que a ação não tem fim nem objetivo.</p>
<p>P. 262 A questão dos princípios de ação não mais impregnam o nosso pensamento político.</p>	<p>A questão dos princípios de ação não mais impregna o nosso pensamento sobre a política, pelo menos desde que a questão de quais formas de Estado e de governo melhor representam a vida em comum dos homens caiu no esquecimento — ou seja, desde as décadas da Revolução Americana, no fim do século XVIII, com sua vivida discussão sobre as possíveis vantagens e desvantagens da monarquia, da aristocracia e da democracia e/ou algum sistema de governo que combinasse elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos numa república.</p>
<p>P. 262 Misturamos ação e fins...</p>	<p>É devido à nossa inexperiência que tendemos a misturar os vários elementos possíveis da ação e a considerar que distinções tais como fins e objetivos, princípio e significado são inúteis, salvo como exercício de sutilezas.</p>
<p>P. 263 Força bruta tem um único significado</p>	<p>(...), o único significado que uma ação baseada na força bruta pode revelar e tornar visível no mundo é o seu imenso poder de compulsão no intercuro humano, e isso de maneira totalmente independente dos fins que o emprego dessa força pretenda alcançar.</p>
<p>P. 263 Kant, na guerra é preciso manter a condição da paz</p>	<p>Pois o objetivo de toda força é a paz — o objetivo, não o fim, dado que é por meio do objetivo que devemos julgar os usos individuais da força, aplicando a máxima de Kant (em <i>Paz Perpétua</i>) de que na guerra não devemos permitir que aconteça nada que torne impossível a paz subsequente.</p>
<p>P. 263/264 Fins reduzem a ação a meio...</p>	<p>(...). A fonte do conflito entre objetivos e fins é o fato de estar na natureza dos fins reduzir tudo que está a seu serviço a simples meios e rejeitar como inútil qualquer coisa que não lhes sirva</p>
<p>P. 264 Nossa experiência política – campo de batalha</p>	<p>Como a maior parte da nossa experiência com a política foi obtida no campo de batalha da força bruta, é absolutamente natural que entendamos a ação política segundo categorias como coagir e ser coagidos, dominar e ser dominados, uma vez que é nelas que o verdadeiro significado de toda a violência se revela.</p>
<p>P. 265 Paz e guerra</p>	<p>(...), vivemos uma paz em que nada pode deixar de ser feito para que uma guerra futura seja ainda possível.</p>
<p>EPÍLOGO</p>	

<p>P. 266 Ausência mundo</p>	<p>O moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há <i>entre</i> nós, pode ser também descrito como a expansão do deserto.</p>
<p>P. 266 Psicologia do deserto – perdemos a faculdade de julgar... Adaptação.</p>	<p>A moderna psicologia é a psicologia do deserto: quando perdemos a faculdade de julgar - sofrer e condenar - começamos a achar que há algo errado conosco por não conseguirmos viver sob as condições da vida no deserto. Na pretensão de nos "ajudar", a psicologia nos ajuda a nos "adaptarmos" a essas condições, tirando a nossa única esperança, a saber: que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano.</p>
<p>P. 266/267 O deserto e o humano.</p>	<p>(...) precisamente porque sofremos nas condições do deserto é que ainda somos humanos e ainda estamos intactos; o perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto é nele passarmos a nos sentir em casa.</p>
<p>P. 267 Deserto e coragem.</p>	<p>Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do deserto pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo.</p>
<p>P. 267 Oásis</p>	<p>Os oásis são as esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas.</p>
<p>P. 268 Fontes vitais</p>	<p>(...), os oásis, que não são lugares de "relaxamento", mas fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele, secarão.</p>
<p>P. 268 Falta de resistência...</p>	<p>A falta de resistência, a incapacidade de reconhecer e padecer a dúvida como uma das condições fundamentais da vida moderna, introduz a dúvida na única esfera onde ela jamais deveria entrar: a esfera religiosa,</p>
<p>P. 269 O humano e o amor mundi</p>	<p>(...), o mundo humano é sempre o produto do <i>amor mundi</i> do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele.</p>
<p>FIM</p>	